Iglesia Católica, anticlericalismo y laicidad

Franco Savarino
Andrea Mutolo
Margarita Moreno-Bonett
Rosa María Álvarez González
Javier Torres Parés

(COORDINADORES)

Iglesia Católica, anticlericalismo y laicidad

El curso-panel realizado en la División de Educación Continua de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México en los meses de mayo y junio de 2014 se sitúa en la misma línea temática del Simposio de 2012. Fue coordinado también por Franco Savarino y Andrea Mutolo, con el patrocinio del Seminario Permanente "Los derechos humanos en el entramado de un Estado laico de honda raigambre religiosa: 1857-2012", del programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México DGAPA/PAPIIT/IG401013, coordinado por Margarita Moreno Bonett, Rosa María Álvarez González y Javier Torres Parés.

Este curso en forma de seminario vio la participación de ocho investigadores especialistas sobre los temas de la religión, la Iglesia católica, el anticlericalismo y la laicidad. Fue pensado para abordar la temática actual de la presencia y significado de la religión en el espacio público mexicano, teniendo en cuenta también el espacio internacional (especialmente el Italiano y el área de la latinidad). Apuntó a acercar los participantes (en su mayoría estudiantes de la UNAM, de licenciatura y de posgrado) a los desafíos y problemas que implica el creciente pluralismo religioso en México, así como las implicaciones sociales, política, institucionales, culturales y jurídicas de la convivencia religiosa ante un Estado que se considera históricamente laico. En este ámbito se analizaron diversos aspectos de la temática, desde un recorrido por las principales definiciones conceptuales, pasando por los conflictos y arreglos históricos entre el Estado y la Iglesia, la época especial de los totalitarismos y regímenes autoritarios, hasta llegar a la época más reciente donde se expresan los cambios en materia de tolerancia, pluralismo y convivencia entre diversas denominaciones religiosas en un contexto de laicidad pública reconocida

ISBN: 978-607-9148-52-2

Iglesia Católica, anticlericalismo y laicidad

Iglesia Católica, anticlericalismo y laicidad

Esta obra fue dictaminada por sus pares académicos y aprobada para su publicación por la Comisión Editorial de la Facultad de Derecho.

Proyecto del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica-Dirección General de Asuntos del Personal Académico, UNAM, PAPIIT IG-401013,"Los derechos humanos en el entramado de un Estado laico de honda raigambre religiosa: 1857-2017". Responsables: Margarita Moreno-Bonett, Rosa María Álvarez González y Javier Torres Parés.

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
FACULTAD DE DERECHO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Diagramación y cuidado de la edición:
Gabriela Astorga y Santiago Solís

Iglesia Católica, anticlericalismo y laicidad

Franco Savarino
Andrea Mutolo
Margarita Moreno-Bonett
Rosa María Álvarez González
Javier Torres Parés

(COORDINADORES)

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

2014

Primera edición.

D.R. © 2014, Universidad Nacional Autónoma de México

ISBN: 978-607-02-6132-9

Impreso y hecho en México.

Contenido

Nota preliminar 7

Presentacion 13

Introducción 15
Franco Savarino
Andrea Mutolo

El conflicto estado-Iglesia en México (1833-1875) 21
Marta Eugenia García Ugarte

"He comenzado a combatir los errores". Un cura ante la propaganda protestante en 1869
Pablo Arturo Torres León 67

Secularización y devoción: los intentos de la jerarquía católica por controlar las expresiones religiosas en los espacios públicos, 1874-1917 83
José Alberto Moreno Chávez

La Cristiada y la radicalización del pensamiento de los obispos mexicanos
Yves Solís Nicot 101

Movimientos nacionalistas autoritarios y religiones politizadas en España, Rumania y México 131
Austreberto Martínez Villegas

La Iglesia y el nacionalismo italiano, 1870-1913. Desde *porta pia* hasta el *pacto gentiloni* 169
Andrea Mutolo

Nacionalismo, fascismo, Iglesia y religión católica en Italia, 1913-1943 187
Franco Savarino

Educación, cultura laica y cultura católica en el siglo XX 231
Valentina Torres Septién

Masonería cristiana en México: la otra narrativa 257
Edgar Valle Álvarez

Política, religión y laicidad en México (1980-2006) 277
Nora Pérez Rayón

La crisis de los ritos de paso en el catolicismo mexicano 305
Elio Masferrer Kan

Nota preliminar

Como se afirma en el editorial de la Revista Mexicana de Estado Laico y Derechos Humanos: el estudio de los derechos humanos requiere de una amplia comprensión del concepto laico debido a que, de manera indisoluble la garantía y respeto de dichos derechos depende en gran medida de la salvaguarda de la laicidad de un Estado.

En otro sentido, el análisis de la laicidad de una sociedad en sus componentes (político, social, económico y cultural, entre otros) está basado en gran medida en el grado de respeto hacia los derechos humanos de sus integrantes sin importar los posibles credos de algunos de ellos.

Por esta razón, el Seminario Permanente "El Estado laico y los derechos humanos en México: 1810-2017", tiene como principal eje de sus investigaciones comprender, analizar y explicar desde una perspectiva histórica, jurídica, filosófica y sociológica la situación actual de los derechos humanos y del Estado laico en México y en el contexto internacional. Los responsables de éste somos la Dra. Margarita Moreno-Bonett, profesora del Colegio de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras; la Mtra. Rosa María Álvarez González, investigadora del Instituto de Investigaciones Jurídicas; y el Dr. Javier Torres Parés, profesor del Colegio de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad Nacional Autónoma de México. Este Seminario Permanente se desarrolla como parte de las actividades académicas del Proyecto de Investigación "Los derechos humanos en el entramado de un Estado laico de honda raigambre religiosa:

1857-2012", del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM (DGAPA/PAPIIT/IG401013). Para el desarrollo de todas las actividades académicas contamos con la valiosa colaboración de los maestros Alberto J. Montero, profesor de la Facultad de Derecho, y Leonardo Bastida, egresado del posgrado en Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y promotor de derechos humanos, de los profesores e investigadores, becarios y prestadores de servicio social que forman parte tanto del Proyecto de Investigación como del Seminario Permanente.

Como se plantea en la síntesis del proyecto de investigación, en la Constitución liberal de 1857 se consagra un capítulo referente a los derechos del hombre. Se introduce también, la división de poderes y la adopción del sistema federal, se define la soberanía y plantea el juicio de amparo que brindaría protección ante los abusos de la autoridad y el reconocimiento de la igualdad ante la ley, lo que contribuye a la formación de un Estado de derecho. Se intentan delimitar los espacios de influencia en lo económico, político e ideológico; se suprime el fuero a los miembros de la Iglesia Católica, con un sentido secularizador. Al elevar las Leyes de Reforma a rango constitucional en 1873, se establece la independencia entre la Iglesia y el Estado, aunque su aplicación resultó difícil, en un país de profundas raíces religiosas.

El proyecto de Reforma a la Constitución del 57, que presentó Venustiano Carranza formó parte de los debates parlamentarios que dieron origen a la Constitución de 1917, la cual otorgó garantías a los derechos individuales sumando a estos los sociales y la seguridad social, convirtiéndola en la Constitución más avanzada de su tiempo con principios secularizadores, como libertad religiosa y laicidad de la educación y las restricciones al clero para participar en política. Desde el problema religioso acontecido en el periodo de Plutarco Elías Calles, hasta el cese de hostilidades entre los de Lázaro Cárdenas y Ávila Camacho que trataron de establecer una relación conciliadora, que duró alrededor de 50

años, entre los representantes de los poderes civil y eclesiástico. Al final de ese largo periodo, durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari, se realizaron reformas a la Constitución que hicieron posible la expedición de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, cuyo reglamento procede a partir de la administración de Vicente Fox (2002).

Cabe destacar las reformas constitucionales que a partir del 2011 se realizaron en derechos humanos y en materia de amparo y las llevadas a cabo a los artículos 24 y 40 constitucionales que han vuelto a poner en vigencia el debate acerca de la relación Iglesia-Estado y la pertinencia del Estado laico. Tema de discusión recurrente en la agenda internacional como puede apreciarse en el contenido de este volumen.

Es pertinente aclarar que el proyecto de investigación que ahora nos ocupa ha sido precedido por el de "Bibliohemerografía histórico-jurídica. Los derechos del hombre. Rescate de fuentes, análisis e interpretaciones" (DGAPA/PAPIIT/IN403300), registrado en el año 2000, del que resultaron la realización del Coloquio "Los derechos del hombre desde una perspectiva histórico-jurídica: 1808-1917", y en el 2006 el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM publicó el libro *La génesis de los derechos humanos en México*. Desarrollamos además el sitio web www.derechosdelhombre.unam.mx, aún vigente. En el 2008 registramos ante la misma instancia el proyecto "El Estado laico y los derechos humanos en México. La Construcción de las diversas tipologías de derecho (del hombre, individuales, sociales, humanos) 1810-2010" (DAGAPA/PAPIIT/IN309308-3). Realizamos entre otras actividades cuatro etapas del Seminario Permanente "El Estado laico y los derechos humanos en México: 1810-2010", en el que participaron más de noventa académicos, especialistas en los temas, así como defensores de derechos humanos y representantes ciudadanos. De este trabajo resultaron los artículos arbitrados y recopilados en dos tomos del libro *El Estado laico y los derechos humanos en México: 1810-2010*, publicado en coedición por la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Investigaciones Jurídicas.

Los trabajos de investigación y las publicaciones que se han hecho con el apoyo de PAPIIT/DGAPA nos han permitido sostener una continuidad histórico-jurídica-político-filosófica en nuestros proyectos.

Por último, como lo destacan en la introducción de este libro, los doctores Franco Savarino Roggero y Andrea Mutolo, miembros del Seminario Permanente y del Proyecto de Investigación e invitados para coordinar el curso-panel "Iglesia Católica, anticlericalismo y laicidad", realizado en la División de Educación Continua de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM entre los meses de mayo y junio de 2014, conjuntaron en forma de artículo las participaciones de ocho destacados especialistas a las que sumaron las presentadas en el Simposio "Estado nacional e Iglesia católica, entre antagonismo y coexistencia (siglos XIX-XX)" realizado en el IMDOSOC, lo que permitió, como ellos afirman, "… integrar aportaciones valiosas de investigadores especializados y reconocidos, brindando así al público lector una visión más amplia sobre la temática".

"Los estudios reunidos -afirman Savarino y Mutolo- se integran aquí en una publicación que aporta elementos de conocimiento y reflexión importantes sobre las cuestiones históricas y actuales de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, la libertad religiosa, la laicidad en México (y en el mundo) en una perspectiva amplia que incluye iglesias y asociaciones no católicas (evangélicas, masonería) y comparaciones en casos distintos del mexicano. Creemos que este conjunto de estudios, análisis y reflexiones constituyen una contribución esencial para estudiantes, académicos, especialistas y el público interesado en estos temas".

Consideramos que este libro aportará nuevos elementos al estudio de la compleja relación entre la Iglesia y el Estado mexicano; contribuirá a la comprensión de la libertad religiosa como parte de los derechos humanos; analizará las reformas constitucionales desde 1992 a los artículos 3°, 5°, 24, 27, 40 y 130 hasta las reformas de 2011 en derechos humanos y en materia de amparo, que propiciaron que el capítulo "De las garantías individuales" cam-

biara a "De los derechos individuales y sus garantías". Así como las reformas de 2012 a los artículos 24, 40 y recientemente al 3°, sustentándolas en los antecedentes históricos que modernizaron las relaciones entre las Iglesias y el Estado mexicano.

Dra. Margarita Moreno-Bonett
Mtra. Rosa María Álvarez González
Dr. Javier Torres Parés

VERANO DE 2014

Presentación

Esta obra, que incluye diversos estudios, es una aportación significativa para comprender y reflexionar sobre el tema de la laicidad en relación con la Iglesia Católica y el Estado en México. Su importancia y originalidad deriva de su conformación como experiencia colectiva de investigadores de diversas instituciones en dos foros unidos por la misma temática y un mismo hilo conductor, además de compartir coordinadores; a saber "Estado Nacional e Iglesia Católica entre antagonismo y coexistencia, siglos XIX y XX", realizado en el Instituto de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC) en noviembre de 2012, y el curso-seminario "Iglesia Católica, anticlericalismo y laicidad" (del cual deriva el nombre del libro), llevado a cabo en la División de Educación Continua de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México en mayo-junio de 2014, y promovido por el Seminario Permanente "El Estado laico y los derechos humanos en México: 1810-2017", como parte de las actividades académicas del proyecto de investigación "Los derechos humanos en el entramado de un Estado laico de honda raigambre religiosa: 1857-2012" DGAPA/PAPIIT/IG401013.

De estos dos eventos fueron seleccionados once artículos, derivados de ponencias y clases impartidas, para que formaran parte de esta obra que ahora se propone al público lector para conocer y pensar sobre el tema. La coordinación estuvo a cargo de Franco Savarino (ENAH), Andrea Mutolo (UACM), Margarita Moreno-Bonett (UNAM), Rosa María Álvarez González (UNAM) y Javier Torres Parés (UNAM). Cabe destacar que los artículos

originados en las clases del curso-seminario se han enriquecido con la participación y debate entre los alumnos, y se presentan con una sinergia entre docencia e investigación que destaca aún más la originalidad de su aportación.

Los artículos incluidos en el libro están dispuestos en una secuencia cronológica y temática que mantiene la estructura del curso-seminario, presentando casos particulares y panorámicas generales con referencias también a países extranjeros. De este modo, comenzando con antecedentes históricos, se propone una mirada reflexiva y crítica hacia el problema de la laicidad y la convivencia entre iglesias, culturas religiosas e instituciones públicas, que constituye uno de los ejes fundamentales de la experiencia vital de los mexicanos de hoy. Finalmente, no cabe duda de que es conveniente y saludable, no sólo desde un punto de vista académico, sino político, civil y moral, abordar este tema de una manera franca y abierta en un espíritu de tolerancia entre diversos credos y perspectivas. *Iglesia Católica, anticlericalismo y laicidad* pretende apoyar y ampliar el debate bajo estas coordenadas que sería deseable constituyan el marco general para conocer, expresarse y actuar en la sociedad presente.

Introducción

Este libro nace de un esfuerzo conjunto de investigadores que aportaron sus conocimientos y estudios a dos espacios de reflexión, discusión y difusión: el curso "Iglesia Católica, anticlericalismo y lacidad", impartido en la UNAM (División de Educación Continua, FFyL) entre mayo y junio de 2014, y el Simposio "Estado nacional e Iglesia Católica entre antagonismo y coexistencia (siglos XIX-XX), realizado en el IMDOSOC en noviembre de 2012. Decidimos presentar juntas las clases y ponencias de estos dos eventos en un libro único para integrar aportaciones valiosas de investigadores especializados y reconocidos, brindando así al público lector una visión más amplia sobre la temática.

El Simposio de 2012 convocado por Franco Savarino y Andrea Mutolo, con el patrocinio de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México y de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, vio la participación de doce investigadores de diferentes instituciones, que aportaron sus estudios a una fértil discusión, en el espacio físico proporcionado por el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC). El tema general era el de los encuentros y desencuentros entre la Iglesia Católica y el Estado Mexicano a lo largo de los siglos XIX y XX, apuntando a esclarecer especialmente el rol del episcopado, el lugar de las devociones y la actuación de las logias masónicas entre otros temas, además de proponer miradas comparativas hacia los casos de España e Italia.

De las doce ponencias presentadas en este evento se reunieron cuatro artículos que forman parte de este libro: "«He comenzado a combatir los errores»". Un cura ante la propaganda protestante en

1869", de Pablo Arturo Torres León; "Secularización y devoción: los intentos de la jerarquía católica por controlar las expresiones religiosas en los espacios públicos, 1874-1917", de José Alberto Moreno Chávez; "Masonería cristiana en México: la otra narrativa", de Edgar Valle Álvarez; y "La crisis de los ritos de paso en el catolicismo mexicano", de Elio Masferrer Kan.

El curso-panel realizado en la División de Educación Continua de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México en los meses de mayo y junio de 2014 se sitúa en la misma línea temática del Simposio de 2012. Fue coordinado también por Franco Savarino y Andrea Mutolo, con el patrocinio del Seminario Permanente "El Estado laico y los derechos humanos: 1810-2017", que forma parte de las actividades académicas del proyecto de investigación "Los derechos humanos en el entramado de un Estado laico de honda raigambre religiosa: 1857-2012", del programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México DGAPA / PAPIIT / IG401013, coordinado por Margarita Moreno-Bonett, Rosa María Álvarez González y Javier Torres Parés. Este curso en forma de seminario vio la participación de ocho investigadores especialistas sobre los temas de la religión, la Iglesia católica, el anticlericalismo y la laicidad. Fue pensado para abordar la temática actual de la presencia y significado de la religión en el espacio público mexicano, teniendo en cuenta también el espacio internacional (especialmente el Italiano y el área de la latinidad). Apuntó a acercar los participantes (en su mayoría estudiantes de la UNAM, de licenciatura y de posgrado) a los desafíos y problemas que implica el creciente pluralismo religioso en México, así como las implicaciones sociales, política, institucionales, culturales y jurídicas de la convivencia religiosa ante un Estado que se considera históricamente laico. En este ámbito se analizaron diversos aspectos de la temática, desde un recorrido por las principales definiciones conceptuales, pasando por los conflictos y arreglos históricos entre el Estado y

la Iglesia, la época especial de los totalitarismos y regímenes autoritarios, hasta llegar a la época más reciente donde se expresan los cambios en materia de tolerancia, pluralismo y convivencia entre diversas denominaciones religiosas en un contexto de laicidad pública reconocida.

De las ocho clases del curso se derivaron siete artículos que integran este libro: "El conflicto Estado-Iglesia en México (1833-1875)", de Marta Eugenia García Ugarte; "El conflicto religioso en la primera mitad del siglo XX", de Yves Solís; "Movimientos nacionalistas autoritarios y religiones politizadas en España, Rumania y México", de Austreberto Martínez Villegas; "La Iglesia y el nacionalismo Italiano, 1870-1913. Desde *Porta Pia* hasta el *Pacto Gentiloni*", de Andrea Mutolo; "Nacionalismo, Fascismo, Iglesia y religión católica en Italia, 1913-1943", de Franco Savarino; "Educación, cultura laica y cultura católica en el siglo XX", de Valentina Torres Septién; y "Política, religión y laicidad en México (1980-2006)", de Nora Pérez Rayón.

Los estudios aquí reunidos derivados de estos dos eventos académicos realizados a distancia de año y medio uno del otro, se integran aquí en una publicación que aporta elementos de conocimiento y reflexión importantes sobre las cuestiones históricas y actuales de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, la libertad religiosa, la laicidad en México en una perspectiva amplia que incluye iglesias y asociaciones no católicas (iglesias evangélicas, masonería) y comparaciones con casos distintos del mexicano. Creemos que este conjunto de estudios, análisis, reflexiones y comparaciones constituye una contribución esencial para estudiantes, académicos y el público interesado en estos temas.

Los artículos, cruzando las diversidades temáticas y en algunos casos, enlazándose entre sí, están dispuestos en una secuencia cronológica desde el siglo XIX hasta llegar a la actualidad. Esta estructura retiene la secuencialidad del curso y fue pensada para disponer en un orden lógico a partir de sus fundamentos históricos, la problemática actual de la laicidad y la convivencia entre iglesias, culturas religiosas e instituciones públicas.

El libro comienza con el capítulo escrito por la Dra. García Ugarte donde se muestra el origen y los fundamentos del conflicto Estado-Iglesia en México. Este conflicto es rastreado desde sus comienzos entre 1833 y 1875, teniendo como puntos críticos las reformas liberales del siglo XIX, la de 1833-1834, y la de 1855-1874. La última seguramente fue más relevante y, por medio de la libertad religiosa, logró evolucionar en una secularización de la política y de la sociedad, dirigiendo México hacia la modernidad.

Bajo el mismo eje en el siguiente capítulo el Lic. Torres León retoma tres casos de sacerdotes católicos alarmados hacia un nuevo contexto que muestra cambios radicales con las Leyes de Reforma. Todo esto conlleva una trasformación en la vida cotidiana de sus parroquias, y exige un cambio en la actividad pastoral. Siempre con el mismo enfoque dirigido a una análisis interna de la Iglesia católica, el Dr. Moreno Chávez entra en la etapa porfiriana con un escrito que se enfoca en la limitación o, en algunos casos, censura del arzobispado de México hacia las expresiones de religiosidad popular.

El Dr. Solis Nicot entra en las problemáticas del siglo XX, dirigiéndose hacia una análisis de la Cristiada 1926-1929, bajo una perspectiva distinta, no enfocándose sólamente al choque entre Estado-Iglesia, sino hacia la polarización interna del episcopado mexicano que difícilmente logra llegar a acuerdos internos.

La década siguiente es analizada por el Mtro. Martínez Villegas, que se enfoca en un interesante y complejo trabajo de historia comparada entre movimientos de tendencia autoritaria y nacionalista. En particular retoma la Unión Nacional Sinarquista en México, La Legión de San Miguel Arcángel en Rumania y La Falange en España.

Siempre con una mirada hacia Europa, el Dr. Mutolo retoma las relaciones Estado Italiano y Vaticano en un periodo de 33 años entre 1870 hasta 1913. Lo interesante es como en estas tres décadas tendremos un sustancial cambio de las relaciones Estado-Iglesia: la primera etapa será de conflicto armado y la ultima de un apoyo electoral del catolicismo hacia el Estado.

El Dr. Savarino busca una continuidad cronológica en la misma temática del Dr. Mutolo, invitando el lector a una reflexión de carácter no solo histórico, sino incorporando elementos antropológicos y de las ciencias políticas. El texto reconstruye y analiza las controvertidas relaciones entre Iglesia católica y Estado Italiano en el periodo desde la Primera Guerra Mundial hasta la formación, auge y caída del Régimen fascista (1913-1943).

Con la Dra. Torres Septién regresamos en México con un estudio de las relaciones entre educación católica y el laicismo. El factor que desencadena una enorme polarización es el art. 3º de la Constitución de 1917 e importantes organizaciones de la sociedad civil lograron prolongar este conflicto en muchas décadas del siglo XX, defendiendo la escuela confesional.

En el siguiente capítulo el Lic. Valle Álvarez retoma otro interesante y controvertido tema, que hasta el momento, ha sido poco investigado en ámbito académico: la masonería. En particular el texto empieza desde sus orígenes en el siglo XVIII, llegando hasta México y analizando en particular la prolífica narrativa masónica.

La Dra. Pérez-Rayón logra llegar casi a nuestros días empezando su análisis con una importante reforma constitucional de 2012 que, por primera vez, define el Estado Mexicano laico. Se hará un análisis de conceptos importantes como anticlericalismo, laicidad y secularización y, sobre todo, el texto contextualiza detalladamente el cambio de la Iglesia católica en México a lo largo del pontificado de Juan Pablo II.

Por último, pero no en importancia, el Dr. Masferrer Kan retomará la crisis de los ritos de pasos adentro de la Iglesia católica. Este estudio que aborda el periodo desde 1980 hasta nuestros días, hace un brillante análisis cuantitativo, retomando fuentes internas y también externas a la Iglesia católica y subrayando la baja constante que numéricamente debilita el catolicismo en las últimas décadas. Lo que pone en entredicho la idea de un país aun mayoritariamente católico, y afianza en cambio la visión de un México eminentemente plural en el campo religioso.

El conjunto de estos estudios, en fin, aporta conocimiento y estímulos para la discusión sobre un tema que -sobra decirlo- tiene una gran actualidad en nuestro País. Esperamos que el público lector al cual ofrecemos esta obra colectiva sepa aprovecharlo y alimentar con ella sus experiencias y prácticas de análisis, reflexión y acción, dentro y fuera del ámbito académico.

Franco Savarino
Andrea Mutolo

CIUDAD DE MÉXICO, AGOSTO DE 2014

El conflicto estado-iglesia en México (1833-1875)

Marta Eugenia García Ugarte
UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales

INTRODUCCIÓN

La historia de las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica en México durante el siglo XIX ha sido abordada con distintos criterios y percepciones y con diferentes fuentes, en virtud de que muchos archivos eclesiásticos se encuentran abiertos al público en la actualidad. Sobre la participación de la Iglesia en la lucha independentista se cuenta con varios trabajos de gran importancia desde los clásicos, como son los libros de Luis Villoro (1953, 1967), de Ernesto Lemoine Villicaña (1990), y de Netti Lee Benson (1955), hasta los más recientes como son los de David Brading (1994), Brian Hamnett, (1990), Ana Carolina Ibarra (2002), Cristina Gómez Álvarez (1997) y Carlos Herrejón Peredo (1987, 2010). También están los trabajos de Fernando Pérez Menen (1977) Eric Van Young (2001) y el mío propio (2005). No son todos, indudablemente, tampoco están todos los libros publicados por los autores mencionados, pero es una muestra de los magníficos trabajos que se han venido publicando en México desde la década de los cincuenta del siglo XX. Tomando en cuenta que ese periodo ha sido tan bien abordado y que la bibliografía se encuentra disponible decidí reflexionar sobre las luchas entre los conservadores y los liberales, a partir de las dos reformas liberales del siglo XIX, la de 1833 a 1834 y la que se llevó a cabo de 1855 a 1874. Este ensayo enfatiza el impacto de las reformas liberales en el medio eclesiástico y social; se presenta con la estructura y el estilo didáctico de la clase que presenté en el Curso-Seminario: "Iglesia catól-

lica, anticlericalismo y laicidad" (coordinado por Franco Savarino y Andrea Mutolo), sin descuidar la concepción teórica-conceptual de un artículo científico.

LA PRIMERA REFORMA LIBERAL

La generación liberal que llevó a cabo la primera reforma, representada primordialmente por Valentín Gómez Farías, José María Luis Mora y Lorenzo de Zavala, además de quien fuera canónigo de Puebla, Miguel Ramos Arizpe, enfrentó una sociedad sacralizada fuertemente vinculada a los principios y valores católicos. Ellos mismos enfrentaban la ambivalencia de su ser católico y su pensamiento político liberal. Esa situación determinó no sólo el relativo fracaso de la reforma, sino también las tres áreas de interés en que enfocaron sus esfuerzos para construir un Estado cuya soberanía no le fuera disputada por ninguna corporación política nacional o internacional. Para ellos, dos instituciones tenían la capacidad política de entorpecer su proceso de modernización: una era la Iglesia, tanto en su ámbito local como internacional, y la otra era el ejército que derivaba su poder del uso de la fuerza en las guerras civiles. Ambas instituciones habían sido definidas claramente por el gran ideólogo del grupo, el doctor Mora, como cuerpos independientes de la sociedad que se articulaban y definían, en función de sus intereses, y no por los ideales de una nación.

Con la claridad analítica con la que identificaban los problemas que enfrentaban, la primera generación de liberales concentró la reforma en tres puntos:

1. *Ejercer, sin la autorización de Roma, el derecho del patronato,* que se traducía en la intervención en asuntos de disciplina eclesiástica y en el nombramiento de los párrocos, la parte del clero que aplicaba las políticas eclesiásticas y que estaba en contacto directo con la población.[1] En ese marco, se

1 La definición del patronato como un derecho de la nación, había sido uno

ordenó la supresión de la coacción civil para el diezmo y el cumplimiento de los votos monásticos.

2. *Formar ciudadanos con espíritu crítico y racional, libres del fundamentalismo religioso.* En este contexto, el proyecto educativo era prioritario a fin de quitar al clero el dominio de las conciencias. Con ese propósito se autorizó al gobierno para arreglar la enseñanza pública en todas sus ramas y se estableció una Dirección General de Instrucción Pública para el Distrito y Territorios de la Federación. En sustitución de las instituciones suprimidas (el Colegio de Todos Santos y la Universidad Pontificia de México), se ordenó la apertura de seis establecimientos de instrucción pública en la Ciudad de México, que serían ubicados en los conventos y colegios que habían sido expropiados con ese propósito.[2]
3. Estimular el crecimiento de las milicias cívicas, eliminar el fuero militar y reducir la fuerza del ejército nacional, baluarte de los valores tradicionales.

---

de los puntos centrales desde la instalación del Imperio de Iturbide en 1821 y en las discusiones que tuvieron lugar en el Senado en 1826. El dictamen de las comisiones eclesiásticas y de Relaciones, firmado en la sesión del Senado del 28 de febrero de 1826, tuvo una trascendencia internacional: fue calificado como herético y cismático, condenado en México y por los católicos de la Francia y los Países Bajos, pero aplaudido por los cristianos no católicos de Londres, París, Alemania y de los mismos Países Bajos (Arrillaga, 1835: 3).

2 Se reorganizó la enseñanza en "seis establecimientos de instrucción pública. Establecimientos de estudios Preparatorios en el convento de San Camilo; Ciencias Físicas y Matemáticas en el Seminario de Minería; Ciencias Médicas en el Convento de Belén; Jurisprudencia en el Colegio de San Ildefonso; de Ciencias Eclesiásticas, en el que entre las materias de estudios se fijaba el idioma mexicano y el otomí; funcionaría este establecimiento en el antiguo Colegio de Letrán". El patrimonio de la Dirección se integraba con bienes y rentas del clero de diversas fuentes (Mora, 1833: IV-V).

La reforma de 1833 no consideró la eliminación de los fueros y privilegios del clero. Tampoco tomó medida alguna sobre las propiedades eclesiásticas, ni declaró la tolerancia religiosa, entendida como libertad de cultos, a pesar de que Vicente Rocafuerte, en 1831, al regresar a México, después de haber estado en Londres como encargado de negocios ante Su Majestad Británica, publicó su *Ensayo sobre la Tolerancia Religiosa* (Rocafuerte, 1962). La obra levantó una polvareda en el medio mexicano. En particular, porque pedía la separación Iglesia-Estado y la declaración de la tolerancia religiosa. Sostenía Rocafuerte, y así se seguirá sosteniendo en el país hasta el régimen de Porfirio Díaz (1877-1880 y 1884-1911), que la tolerancia religiosa favorecería la inmigración de europeos, no de los países católicos, sino de los protestantes que era más industriosa. Aun cuando todavía no se plantea de forma abierta, cuestión que se hará después de 1860, se pensaba que la introducción del culto protestante y su expansión en el país debilitarían a la Iglesia católica.

Es evidente que en 1833, los liberales que apoyaban las reformas impulsadas por Gómez Farías consideraron que el proyecto del patronato nacional y el de la reforma educativa eran suficientemente revolucionarios para despertar la reacción airada de los obispos y los cabildos en sede vacante. Debido a eso limitaron sus reformas a lo que consideraban más urgente y necesario para ir construyendo la nación que soñaban. En el plano económico sólo se nacionalizaron los bienes de las misiones de california, abandonadas hacía tiempo, y se suspendieron las ventas de los bienes eclesiásticos, así como las imposiciones y redenciones de capitales. Hasta la resolución del Congreso General, se consideraron ilegales las transacciones realizadas con los bienes de los regulares desde la independencia (Decreto del 18 de noviembre de 1833).[3]

3 La medida se tomaba porque los funcionarios estaban convencidos de que algunos prelados y procuradores, sobre todo del Distrito Federal, habían hecho ventas y enajenaciones de fincas y otros bienes de sus comunidades. Entre ellos, varios capitales que se reconocían a su favor habían sido redimidos. Los bie-

Se trataba de medidas menores frente al gran proyecto que estaba sobre la mesa, misma que pretendían quitar la fuerza económica a la Iglesia a través de la desamortización de sus bienes.

El temor a la reacción católica y clerical impidió llegar a una medida desamortizadora de los bienes eclesiásticos. Pero ese temor no detuvo la discusión de dos propuestas acerca de los mismos. Una era la de Lorenzo de Zavala,[4] quien proponía amortizar la deuda pública nacional con los bienes del clero regular, seguramente convencido de que muchos frailes dejarían los conventos gracias a la ley expedida el 6 de noviembre, la cual había quitado la coacción civil para el cumplimiento de los votos monásticos; la salida de los frailes, que se esperaba fuera numerosa, dejaría desocupados los bienes. La segunda era la de José María Luis Mora, que proponía que los bienes quedaran en manos de los arrendatarios.[5] Mora había sostenido, desde 1831, que la Iglesia podía ser privada de la administración y propiedad de los bienes cuando así lo exigiera la conveniencia pública. Sin embargo, el problema no estaba en el derecho del gobierno civil para hacerlo sino en la oportunidad de hacerlo. Si el gobierno estaba dispuesto a quitar ese derecho y esa propiedad, tenía que proceder sin consultar al clero; puesto que, era evidente, que proclamaría "*impiedad, herejía*" y trataría de convocar a la opinión pública a su favor. Efectivamente lo hizo en 1847, cuando Gómez Farías, de nueva cuenta

nes de los regulares habían sido dilapidados y consumidos particularmente con motivos de la expulsión de españoles. Se temía que no hubiera quedado cuenta ni constancia de esas transacciones. (Andrés Quintana Roo a Ignacio Ramírez. Archivo Histórico del Arzobispado de México, Fondo Episcopal, Secretaría Arzobispal, Bandos de Gobierno. Caja 50. De ahora en adelante, AHAM).

4 Presentó su propuesta al congreso el 7 de noviembre de 1833.

5 Mora había presentado su opinión el 9 de diciembre de 1831, con motivo de la convocatoria que había expedido el congreso de Zacatecas, el 20 de junio de 1831. La mejor disertación que se presentase sobre rentas eclesiásticas obtendría dos mil pesos de premio y una medalla de oro al autor. Mora presentó su disertación bajo el seudónimo Marcos Esparza.

vicepresidente de la República, publicó el decreto del 11 de enero, que estipulaba el aval de los bienes eclesiásticos a un crédito de 15 millones de pesos. Mora sostenía, con toda claridad, que si el gobierno pensaba que estaba suficientemente fuerte en la opinión pública y que si los bienes poseídos por el clero ya eran excesivos, podía tomar la decisión de expropiarlos o desamortizarlos, pero una vez tomada la medida, no se podría volver atrás. Ante esa posición, y teniendo en frente la reacción católica y militar en contra de los fueros, no se dictó ninguna medida desamortizadora.

Ante la oposición de los obispos a las reformas, sobre todo a la ley que permitía el nombramiento de los párrocos, el gobierno les dio 48 horas de plazo para obedecer la ley del 17 de diciembre, o para salir desterrados, aplicando la famosa Ley publicada en junio de 1833.[6] A partir del 22 de abril de 1834 fueron desterrados de sus sedes todos los obispos. Algunos se escondieron para que no les aplicaran el decreto. Así lo hizo Francisco Pablo Vázquez, obispo de Puebla. Otros, como el obispo de Durango, José Antonio Zubiría, se refugiaron en haciendas que estaban localizadas en territorio diocesano. El obispo Portugal, desterrado el 12 de mayo de 1834, se hospedó en el convento del Carmen de San Joaquín de la Ciudad de México.

El malestar del clero, tanto por el contenido de la reforma como por el trato dado a los obispos, se sumó al de los militares, quienes fueron agraviados por el decreto del 15 de noviembre que ordenó la abolición del fuero militar y estimuló el crecimiento de las milicias cívicas. Entre los diversos levantamientos surgió el del coronel Ignacio Escalada el 25 de mayo de 1834 en Morelia, bajo la bandera de religión y fueros. En el plan de Escalada se proclamaba la dictadura de Santa Anna, la defensa de los fueros y privilegios de los cuerpos eclesiástico y militar y se demandaba la abolición de la

6 Popularmente fue conocida como Ley del Caso, porque no especificaba las razones de la expulsión. Tan sólo indicaba que sería aplicada a los individuos que cayeran en ese caso, sin especificarlo, pero se entiende que era el de oponerse a la reforma.

Constitución federal. En junio se levantó en Tlalpan el general Gabriel Durán, secundado por el coronel Undo en Chalco con el mismo argumento de Escalada: la defensa de la religión y los fueros.

Ante la escalada militar y católica que demandaba derogar las medidas que afectaban el fuero y la religión, Santa Anna regresó de Veracruz para combatir a los rebeldes. El ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, quien fuera canónigo de la Catedral de Puebla, diputado a las Cortes de Cádiz y del Congreso nacional de 1823-1824, Miguel Ramos Arizpe, envió una circular a todos los obispos y cabildos en sede vacante, para conjurar la rebelión. Aseguró que "ni la Nación ni el Congreso, ni el Supremo Gobierno han de abandonar jamás la Religión Santa que con tanto gusto profesan". También informó que se había acordado suspender la cuestión del patronato que tanto malestar había causado a los obispos.[7] Sin embargo, la información de Ramos Arizpe de que el Senado había acordado suspender el decreto publicado por las dos cámaras el 30 de mayo de 1833, llegó tarde. Los obispos, el clero y algunos sectores del ejército ya habían reaccionado.

Precedido por los nombramientos de protector de la santa religión, el ejército y el país, otorgados por el Plan de Cuernavaca proclamado por Ignacio Echeverría y José Mariano Campos, Santa Anna asumió la presidencia, desconoció el congreso, suavizó sus relaciones con el clero y dio marcha atrás a las políticas reformistas de Gómez Farías. El 21 de junio de 1834, suspendió los efectos de la ley sobre provisión de curatos, y restituyó a los prelados al gobierno de sus respectivas diócesis. Los obispos que estaban escondidos recibieron garantías y los desterrados regresaron. El 31 de junio nombró al obispo de Michoacán, Cayetano Gómez de Portugal, Ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos.

En sus funciones como ministro, el obispo Portugal justificó la revolución que había derrocado al gobierno y la anulación de los decretos efectuada por Santa Anna. En su opinión, las bases del

7 Archivo Histórico del Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2ª Serie, Legajo 26, Doc. 4. De ahora en adelante, AHINAH.

orden social, "la Religión católica y el código federal", habían sufrido los atentados del Congreso, ya fuera para "proscribir ciudadanos", refiriéndose a la ley del caso, sin mencionarla, o para hacer "innovaciones de la disciplina eclesiástica".[8] Las convulsiones que agitaban el país se debían a esos atentados. El presidente había publicado los decretos que anulaban las disposiciones que atentaban contra las bases del orden social para restablecer la paz pública y la de las conciencias y "conservar ileso el código fundamental".[9]

El acto más significativo del obispo Portugal, fue la publicación de la ley del 31 de julio de 1834, que anulaba la reforma educativa. En la exposición de motivos quedó registrado el malestar de los obispos por la utilización de los fondos de la Universidad Pontificia para financiar los nuevos establecimientos, "cuyos métodos de enseñanza y educación habían provocado la indignación general" (Alvarado, 1994: 159). De la reforma educativa sólo prevaleció el establecimiento de Ciencias Médicas.[10] A pesar de las nuevas disposiciones, que parecían dejar las cosas como estaban antes del 33 y del 34, la reforma liberal había impactado. Algunos individuos empezaron a desear instituciones no clericales, que propiciaran un estudio científico y no se restringieron al campo moral.

8 Se refería Portugal al decreto del 30 de mayo de 1833 que había ordenado el establecimiento del patronato, y al decreto del 17 de diciembre de 1833, reiterado el 22 de abril de 1834, que ordenaba que se nombraran los titulares de las parroquias vacantes en la República, según lo prescribían las leyes españolas. Con esas leyes, se desconocía la autoridad pontificia y se asumía a la Iglesia como una Iglesia del Estado.

9 Circular del Ministro de Justicia a los gobernadores de Puebla, Veracruz, México, Oaxaca, y al Jefe Político de Tlaxcala, desde Tacubaya el 23 de julio de 1834. Archivo General de la Nación, Fondo Justicia Eclesiástica. Volumen 121. Fojas 219-220. De ahora en adelante, AGN.

10 La ley del 31 de julio, restableció a su antigua condición a los colegios de San Ildefonso, San Juan de Letrán, San Gregorio y al Seminario de Minería. Los fondos utilizados volvieron a su "aplicación original y las corporaciones y colegios recuperaron sus bienes". La universidad recuperó sus antiguas funciones.

Pudiera pensarse que la primera reforma liberal se condujo al desastre, porque varias de las disposiciones fueron derogadas. No obstante, tuvo un éxito innegable: había mostrado que la Iglesia era vulnerable y que en la sociedad civil se estaba registrando un cambio de mentalidad notable: si bien el pueblo seguía leal a los pastores, ya fueran los párrocos o los obispos, también empezaba a vislumbrar, con asombro y esperanza, el resquicio de la libertad de conciencia que empezaban a abrir los liberales. Su apertura y adopción a las nuevas ideas era cuestión de tiempo: dependía de la constancia con la que se siguieran publicando los pasquines, las cartillas y los catecismos políticos que daban cuenta de los valores republicanos, la igualdad de los hombres, la justificación a la expropiación de los bienes eclesiásticos y la tolerancia religiosa. Gran utilidad tenía el cometido que se habían impuesto los liberales de sembrar la oposición social a los privilegios del clero y los militares (Tanck de Estrada, 1992: 76-78).

El clero percibió, con toda claridad, que el grupo liberal, defensor del federalismo, contaba con un proyecto de nación que, de triunfar en sus propósitos, significaría su eliminación como grupo político, religioso y económico. En cambio, el grupo que empezaría a representar el pensamiento conservador, y que apostaría por el establecimiento del sistema político centralista, contaba con la Iglesia para llevar a cabo su proyecto de nación.

En otro orden, la primera reforma, sin proponérselo, reforzó los vínculos entre el clero, los militares y aquellos sectores de población que estaban en contra de transformar el orden social de forma violenta. También, porque se veían directamente afectados: ellos, ya fueran hacendados, comerciantes o mineros, habían sido y eran los grandes beneficiados del capital de la Iglesia, de sus normas y valores. A partir de entonces, este grupo, definido por conservar fueros, privilegios y prácticas culturales ancestrales, defendería el centralismo y después la monarquía, con la misma pasión con que los otros defendían la construcción de un Estado federal, republicano, liberal, democrático, libre de ataduras religiosas.

Las consecuencias políticas eran esperadas. Después de que Santa Anna se retirara una vez más de la presidencia el 30 de abril de 1835, el Congreso eligió a Miguel Barragán para desempeñar interinamente las funciones del poder ejecutivo y elaborar las Siete Leyes Constitucionales. El nuevo congreso ratificó todas las decisiones de Santa Anna y formado como constituyente, el 29 de julio de 1835, adoptó la vía del centralismo. El 23 de octubre se promulgaron las bases constitucionales. Al ponerse en vigencia la Constitución de las Siete Leyes, el 1º de enero de 1837, dio inicio la primera República Central que distribuyó el territorio en departamentos y estos en distritos y partidos.[11] Como dijera Justo Sierra, la gran novedad de la nueva legislación fue el establecimiento de:

> ... un *Poder conservador*, destinado a mantener el equilibrio entre los poderes, autorizado para anular las determinaciones de éstos, para suspender sus funciones, para restablecerlos cuando fuera necesario, nunca *motu proprio*, siempre instigado por otro poder, todo ello para evitar la tiranía, y facultado también para *declarar cuál era la voluntad de la nación* en casos extraordinarios (Sierra, 1948: 17).

11 El artículo 122 de la ley del 20 de marzo de 1837 establecía que deberían cesar los ayuntamientos que existían en las poblaciones. El juez de paz recibiría lo que correspondía a los ayuntamientos por inventario, tanto de bienes muebles como raíces, una noticia de sus propios y arbitrios, y otra de sus créditos activos y pasivos, que sería firmado por todos los individuos que lo componían. Se deberían sacar cuatro copias autorizadas con las mismas firmas. Dos se remitirían al gobierno, una a la Sub prefectura y otra a la prefectura. El original lo conservaba el juez de paz primer nombrado.

LAS CONSECUENCIAS DE LA GUERRA CON ESTADOS UNIDOS

La intervención militar de Estados Unidos de 1846 a 1848 implicó el enfrentamiento del ejército mexicano con el norteamericano. La derrota de las fuerzas nacionales, la presencia del ejército invasor en el Palacio Nacional, las ridiculizaciones que hacían los soldados norteamericanos a las prácticas católicas, calificadas como absurdas, y la pérdida de una gran porción del territorio mexicano a la hora de la firma del acuerdo de paz en 1848,[12] fueron factores que incidieron directamente en la mentalidad, hasta entonces tradicional, del católico mexicano.

El congreso, una vez firmada la paz, se ocupó de la elección del presidente constitucional. Para el cargo fue elegido el general José Joaquín Herrera, quien prestó juramento el 3 de junio de 1848. El presidente y los secretarios del Despacho y oficiales mayores de sus ministerios se trasladaron a Mixcoac el 9 de junio de ese año, para ingresar al Palacio Nacional una vez que fuera desocupado por las tropas norteamericanas. Un día antes de la salida de las dichas tropas, el 11 de junio, el gobierno del general Herrera ordenó que todos los comercios cerraran sus puestos, con excepción de pulperías, tocinerías y panaderías. Ese día se arriaría el pabellón de Estados Unidos y se izaría el de la República Mexicana en el Palacio Nacional (Vega, 2001: 296-297).

En la medida en que salían los militares de Estados Unidos, el 12 de junio, los sentimientos de desamparo y de inconformidad con la clase política y militar nacional se iban instalando en

12 De manera independiente a la oposición que sostenían algunos políticos, las negociaciones para el restablecimiento de la paz con el gobierno de Estados Unidos culminaron con la firma del Tratado Guadalupe Hidalgo del 2 de febrero de 1848. Bajo lo acordado, México perdió las provincias de Alta California, Nuevo México y el territorio de Texas y recibió, a cambio, la posibilidad de continuar como nación independiente y el pago de 15 millones de pesos. Era un monto insignificante. Era la cantidad que había solicitado el gobierno a la Iglesia en 1847.

la sociedad mexicana: ni el gobierno ni el ejército habían tenido la capacidad de defender la nación. Fueron tiempos de dificultades de todo tipo. La mentalidad del mexicano, hasta entonces adepto convencido de la religión católica, empezó a cambiar tanto por las circunstancias que se vivieron durante la intervención de Estados Unidos como por el impacto de las ideas liberales que corrían por el mundo.

En el Ejército, la oficialidad joven era frágil y con grandes ambiciones. Ellos, que habían participado en la guerra contra Estados Unidos, estaban marginados de los puestos claves que eran ocupados por la generación que había escenificado todas las batallas desde 1821. Los jóvenes deseaban ser líderes como los viejos, ocupar los puestos distinguidos e imponer su visión del mundo. Estas ambiciones son parte de las razones que suscitaron su intervención a favor del partido conservador en la conocida como guerra de Reforma.

El momento era crucial y así lo entendían todos los grupos sociales. De esa manera, aun cuando el general Herrera pudo entregar el mando al término de su periodo, su sucesor, su ministro de Guerra, el general Mariano Arista, no tuvo la misma fortuna. En julio de 1852 surgió en Guadalajara la revolución dirigida por el coronel de las milicias cívicas, José María Blancarte, en contra del gobernador de Jalisco, Jesús López Portillo. Este movimiento enarboló el tradicional grito "religión y fueros" y fue apoyado por los canónicos de la catedral de Guadalajara.[13] La revolución de Guadalajara con su Plan del Hospicio, que buscaba cancelar el régimen federal y restablecer el centralismo, excedió sus límites geográficos. Al superar los límites regionales en que había surgido, el plan sufrió una transformación: convocó al desconocimiento del presidente Arista, al establecimiento de un gobierno interino y demandó el regreso del general Santa Anna.

13 El ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos al obispo de Guadalajara el 26 de diciembre de 1852. AGN, fondo Justicia Eclesiástica, vol. 167, fojas 364-365.

Rápidamente se fueron sumando distintas fuerzas de índole conservadora. El 9 de septiembre de 1852, el coronel Francisco Cosío Bahamonde se levantó en contra del gobernador de Michoacán, Melchor Ocampo, "por los principios impíos que derramaba en materia de fe". En San Luis Potosí, Manuel Verástegui se pronunció el 12 de diciembre de ese mismo año en contra del gobernador del estado, Julián de los Reyes. La reacción conservadora se había puesto en acción con mayor fuerza que en 1834, a pesar de que el grupo en el poder, el moderado, tenía mucha cercanía ideológica con la facción conservadora.

El presidente Arista mandó a combatir la revuelta de Guadalajara cuando se convirtió en un movimiento nacional. Pero el enviado, el general López Uraga, se sumó al pronunciamiento. En esas condiciones, el presidente Arista renunció el 5 de enero de 1853. Con él se ponía término al primer periodo de gobierno de los moderados, que se había iniciado con el general Herrera. En el colmo del desprecio, este grupo había sido tipificado por Valentín Gómez Farías como "charlatanes", personas en las que no se podía tener confianza. Los conservadores y los católicos tampoco tuvieron respeto por este grupo político que buscara la conciliación a toda costa. Posiblemente, esa falta de respeto y autoridad al grupo moderado constituyó el Principio de su fin. Lo mismo aconteció con el gobierno de Ignacio Comonfort, también moderado, que no tuvo la fuerza de sostenerse por encima de las diatribas partidistas que consumían al país desde 1856.

En 1853, como correspondía, el presidente de la Suprema Corte de Justicia, Juan Bautista Ceballos, asumió el poder Ejecutivo —como interino— en el momento en que los clamores para el retorno de Santa Anna se volvían insistentes. Los convenios de Arroyo Zarco, firmados por Manuel Robles Pezuela y el general López Uraga,[14] fueron reformados en la Ciudad de México por

14 Robles Pezuela era originario de Guanajuato. Adoptó la carrera militar y militó en el partido Conservador. Fue ministro de Guerra y Marina del presidente Mariano Arista (1851-1852). Cuando fuera comandante de México, en

el general Manuel María Lombardini, Uraga y Pezuela. El nuevo plan llamaba a la realización de un Congreso extraordinario y postulaba al general Manuel María Lombardini como presidente interino. Fue en este documento cuando expresamente se registró que debe de "llamarse de inmediato a Santa Anna" (Noriega, 1972: 374).

Se trató de una coyuntura singular que permitió que el partido conservador se articulara bajo la dirección de Lucas Alamán. No era Santa Anna el candidato ideal, pero era la única alternativa que tenían. El Partido Conservador que nace formalmente en esta coyuntura carecía de estadistas. La situación se agravaba porque desde la muerte del general Mariano Paredes y Arrillaga, en 1849, carecía de un dirigente militar. Tal situación en la época, cuando las diferencias políticas se dirimían con las armas, condenaba al fracaso al naciente partido. De ahí la necesidad de convocar a Santa Anna. No habían olvidado quién era el general, en particular sus veleidades políticas, pero lo necesitaban. El clero no se deprimía con esa situación porque estaba dispuesto a suplir, con su presencia, las debilidades estructurales del partido y las ambiciones del general Santa Anna. Desde su perspectiva, y con su apoyo —como dijera el padre Francisco Miranda— el Partido "iba adquiriendo en la república el mayor ascendiente".

Lucas Alamán, en la famosa carta que le envió a Santa Anna el 23 de marzo de 1853, especificaba claramente el tipo de gobierno deseado por los conservadores que apoyaban la última aventura presidencial del general: dejar en el olvido las aventuras republicanas y representativas. Postulaban una nueva organización territorial que hiciera olvidar la organización por estados, propia del régimen federal. Con la buena administración, se impediría el retoño de la federación. A diferencia de los liberales que abrazaban

1858, se adhirió al Plan de Navidad con el que se destituyó a Félix Zuloaga. Fue ascendido a general de Brigada en febrero de 1859. En 1862, durante la guerra de intervención, fue aprehendido por el general Ignacio Zaragoza y fusilado en San Andrés Chalchicomula.

la idea de la separación de la Iglesia y el Estado, Alamán consideraba que se debería mantener porque era "el único lazo que liga a todos los mexicanos".

La estrategia empleada era la misma que había seguido cuando estimuló el golpe militar del general Paredes en 1846: usar y controlar las ambiciones políticas de los militares para impulsar un proyecto regenerador del país desde una perspectiva contraria al federalismo liberal. En ambas coyunturas, 1845-1846 y 1853, Alamán consideraba que los militares se destacaban por su escasa inteligencia y su desmedida ambición. Por eso, en 1853 tomó todas las previsiones posibles para evitar que la ambición de Santa Anna rebasara los límites del gobierno que deseaba.

El primero de abril de 1853, con un proyecto político definido y controlado por Lucas Alamán, Antonio López de Santa Anna ingresó al país. El 20 de abril, el día que Santa Anna ingresó a la Ciudad de México para recibir el poder presidencial de manos de Lombardini, la catedral se engalanó para cantar un solemne *Te Deum* de acción de gracias.[15] La última administración de Santa Anna permitió que cada grupo definiera el proyecto político y social que consideraba era el más indicado al carácter de los mexicanos. Entre ellos estaban los eclesiásticos, quienes constituían un grupo político independiente con sus propios proyectos y propuestas, aun cuando sus posturas estuvieran profundamente entreveradas con la facción radical del partido conservador, la monárquica.

La fuerza de los eclesiásticos, sumada al grupo de los conservadores y el control que tuvieron, de manera conjunta, de los puestos más importantes del gobierno, definieron el conservadurismo de tipo eclesiástico que distinguió a esta administración. La presencia en el gobierno de hombres como Clemente de Jesús Munguía,

15 Teodosio Lares al arzobispo de México el 20 de abril de 1853. Acta del Cabildo Eclesiástico del 22 de abril de 1853. Centro de Estudios de Historia de México, CARSO, Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México, Actas del Cabildo, Libro núm. 84.

obispo de Michoacán; el padre Francisco Javier Miranda, sacerdote de Puebla; el jesuita Basilio Manuel Arrillaga, Teodosio Lares, Ignacio Aguilar y Marocho, Manuel Diez de Bonilla y Antonio Haro y Tamariz,[16] quien sería sustituido en el ministerio de Hacienda por Ignacio Sierra Rosso, entre otros, y la aceptación plena del arzobispo de México, Lázaro de la Garza y Ballesteros, determinó que el gobierno civil asumiera posturas eclesiásticas y los eclesiásticos posturas civiles. Se habían confundido los papeles de tal manera que, al fracasar el gobierno, los eclesiásticos se quedaron con el sabor del poder en la boca, con las ansias de ejercerlo y con la frustración de no haber logrado sus objetivos específicos: habían perdido una oportunidad. Para Santa Anna, se sabe, fue la derrota final; para los liberales, la oportunidad de reorganizarse.

A pesar de su importancia, el pronunciamiento de Juan Álvarez, la noche del 21 al 22 de enero de 1854, no le quitó el sueño a Su Alteza Serenísima, porque pensaba que el levantamiento estaba concentrado en un ámbito regional y que era fácil de combatir. Sin embargo, los levantados, insurrectos, revolucionarios o facciosos, como indistintamente se llamaba a los integrantes del Plan de Ayutla, se extendieron por toda la República.

La derrota del gobierno parecía inminente a principios de agosto de 1855 (Medina Ascensio, 1984: 158). El 9 de agosto, como lo había hecho en otras ocasiones, al ver el avance de las fuerzas liberales, Santa Anna salió de la Ciudad de México. En el camino a Veracruz, en Perote, renunció a la presidencia.[17] La revolución triunfante había sido una de las más largas hasta entonces (de marzo de 1854 al mes de agosto de 1855). Los triunfadores tenían gran resentimiento contra a Iglesia católica porque había sido parte del gobierno derrotado. Se aclamaba a Hidalgo, cómo

16 Aun cuando Haro y Tamariz era liberal, tenía un profundo sentido católico que lo acercaba al partido conservador. Al final de su vida y, después de arreglar sus asuntos personales, ingresaría a la Compañía de Jesús en Roma.

17 Santa Anna se embarcó en Veracruz rumbo a Turbaco, Nueva Granada el 18 de agosto de 1855.

decía Guillermo Prieto, porque había hecho la guerra a todos los intereses bastardos arraigados en el trono español. Se enaltecía a Hidalgo, sólo para contrarrestar la crítica que le había hecho la Iglesia. Se le ennoblecía para comparar su gesta con la realizada por Juan Álvarez.

En el discurso pronunciado en las fiestas cívicas del 16 de septiembre, Prieto criticó el despilfarro de la última dictadura y, lo más grave, que el partido retrógrado estaba en pie. Los triunfadores, incluso, tenían desavenencias. Antonio Haro y Tamariz, conservador y católico por herencia familiar, no estaba de acuerdo con el contenido del Plan de Ayutla, reformado en Acapulco por Comonfort, quien sostenía las instituciones liberales. Manuel Doblado se había levantado en Guanajuato con el plan de Sierra Gorda en el que llamaba al establecimiento de un gobierno de orden.[18] Se trataba, como se observa, de dos planes conservadores y uno liberal. Pero los tres poseían fuerza de armas. De ahí que Comonfort y Haro tuvieron que buscar la alianza con Doblado (Bazant, 1985: 81). Al lograrse la alianza de Doblado con Comonfort, la reacción conservadora que representaba Haro y Tamariz quedó aislada, pero no derrotada.

LA SEGUNDA REFORMA LIBERAL

El gabinete del presidente interino Juan Álvarez, designado como tal el 4 de octubre, fue integrado por algunos de los liberales más radicales: Melchor Ocampo en Relaciones,[19] Guillermo Prieto en Hacienda, Miguel Lerdo de Tejada en Fomento (Rivera, 1994: 11), y los moderados Ignacio Comonfort en el de Guerra y Beni-

18 El comandante militar de Guanajuato era el general Miguel María Echegaray, de índole moderada. En Guanajuato también se encontraba el general Leonardo Márquez, con su brigada. Márquez, como se sabe, pertenecía al partido conservador. Ambos se sumaron a Doblado.

19 Al renunciar Ocampo, Juan Álvarez nombró a Miguel Arrioja.

to Juárez en Justicia, Negocios Eclesiásticos e Instrucción Pública. Casi de inmediato, el 16 de octubre, se hizo la convocatoria para el Congreso Constituyente, cumpliendo así uno de los postulados del Plan de Ayutla. Para elegir a los diputados, se concedía el voto a todos, con excepción de los miembros del clero secular y regular, entre otros (Ruiz Castañeda, 1959: 45-46). El malestar de los obispos fue enorme porque el clero, desde 1824, había tenido parte activa en el Congreso y en el Consejo de Estado. El rechazo a la medida fue registrada en el periódico *La Patria*, que publicó, el 30 de octubre de 1855, un editorial titulado: "¡Un cargador vale más que el arzobispo!" (Ruiz Castañeda, 1959: 47). La diatriba en la prensa liberal y la conservadora-católica, fue tan intensa, que obligó, poco a poco, a que los liberales se radicalizaran con respecto a la participación de los conservadores en el Congreso. Como se dijera en un editorial del *Siglo XIX* —el periódico dirigido por Francisco Zarco— no se podía elegir diputados conservadores porque, "sería como entregar la Iglesia a Lutero y la Constitución no correspondería a las exigencias nacionales" (Ruiz Castañeda, 1959: 49).

El 25 de noviembre de 1855 se expidió la primera ley reformista: la Ley de administración de Justicia, publicada por el ministerio a cargo de Benito Juárez. La ley Juárez, como fue y es conocida, sembró la tempestad. A partir de su publicación, que entre otros aspectos suprimía los tribunales especiales y el fuero eclesiástico y militar, la animadversión de los conservadores y los católicos, que ya había sido estimulada desde la publicación de la convocatoria al Congreso, se transformó en un encendido rencor que pasó de las luchas verbales a la violencia de las armas. Se trató de un momento de gran actividad política para la que no estaba preparado Juan Álvarez.

La primera revolución fue encabezada por Tomás Mejía, Prefecto y Comandante Militar del Distrito de Jalpan y José Antonio Montes Velázquez, Prefecto y Comandante Militar en el distrito de Tolimán.[20] Ellos proclamaron el plan de Sierra Gorda, el 2 de

20 José Antonio Montes era sobrino de Ezequiel Montes, quien sería Ministro de Justicia de Comonfort.

diciembre de 1855. El 12 de diciembre, un día después de que Ignacio Comonfort prestara el juramento como presidente sustituto,[21] surgió la rebelión del cura Francisco Ortega y García en Zacapoaxtla que desconocía al gobierno y adoptaba las bases orgánicas de 1836. El general Francisco Güitián, junto con Luis G. Osollo y Juan de Olloqui se sumaron al levantamiento de Zacapoaxtla. Ellos elaboraron y firmaron el nuevo plan de Zacapoaxtla, el 19 de diciembre, que proclamaba "las Bases Orgánicas juradas en junio de 1843". El general Severo Castillo, enviado a combatir a los levantados, también se sumó a los pronunciados, así como Antonio Haro y Tamariz, asumiendo la dirección del levantamiento. Lo mismo hicieron los coroneles Miguel Miramón, Leonardo Márquez, los hermanos José María y Marcelino Cobos y Severo Castillo, había nacido el ejército conservador. Todos ellos, oficiales de carrera, tuvieron una participación destacada durante la guerra de Reforma (1858-1860).

El presidente Comonfort logró controlar el levantamiento poblano el 22 de marzo de 1856. En mayo, expulsó del país al obispo de Puebla, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, bajo la acusación de haber entregado recursos a los levantados; aunque la verdadera causa era que se había definido como líder de la oposición conservadora. Con esa apreciación, el 31 de marzo, Comonfort tomó la decisión: intervenir los bienes de la diócesis. También se pensaba que con el decreto de intervención de los bienes de la diócesis se impediría que éstos fueran utilizados para sostener la guerra de los conservadores.

El 25 de junio de 1856, el gobierno publicó la ley de desamortización de los bienes de las corporaciones civiles y eclesiásticas, conocida como ley Lerdo, porque fue elaborada por el ministro de Hacienda Miguel Lerdo de Tejada. La ley tenía el propósito de poner en circulación los bienes raíces, aumentar el número de propietarios y mejorar las finanzas públicas. Por eso proponía

21 Juan Álvarez publicó el decreto del 8 de diciembre de 1855 en que nombraba a Comonfort presidente sustituto por su separación temporal del gobierno.

convertir en propietarios a los arrendatarios de las propiedades eclesiásticas.[22] La ley Lerdo tuvo un fuerte impacto en la población católica. Por sus disposiciones, muchos arrendatarios de la Iglesia, tanto en las ciudades como en el campo, pudieron adquirir propiedades. Entre estos arrendatarios también se encontraban sacerdotes, curas párrocos y canónicos. Nada pudieron hacer las condenas de la Iglesia para impedir que los católicos aprovecharan la ley, para hacerse de un patrimonio propio. Si bien es cierto que algunos adjudicatarios devolvieron las propiedades por temor a la excomunión, la mayoría continuó en posesión de los bienes, a pesar de las excomuniones lanzadas en su contra. Años más tarde, durante el periodo de la República restaurada y el Porfiriato, muchos compradores de bienes se arreglaron con la Iglesia, bajo diversas condiciones y modos.

A raíz de la publicación de la ley Lerdo, los conservadores proclamaron tres planes: Mejía y sus guerrillas adoptaron el plan de Castrejón,[23] los pronunciados de Puebla levantaron otro, y un plan distinto se había encontrado en poder de algunos conspira-

22 Las propiedades serían adjudicadas al precio que se pagaba por la renta, calculada como rédito al 6% y aquellas que no estaban arrendadas se venderían en subasta pública al mejor postor. Se exceptuaban únicamente las propiedades que estaban dedicadas directamente al culto público. La ley daba tres meses para proceder a las adjudicaciones; a partir de ese plazo, los arrendatarios perdían sus derechos a favor de los subarrendatarios. En el caso de que no hubiera subarrendatarios, la propiedad podía ser denunciada por cualquier persona. Además, prohibía a la Iglesia adquirir bienes, por más que le daba el beneficio de recibir las rentas. Como también consideraba los bienes de las corporaciones civiles, afectó las propiedades de las comunidades indígenas y los ayuntamientos.

23 El coronel Diego Castrejón se había pronunciado en Iguala el 11 de septiembre de 1856. Había proclamado las bases orgánicas, la presidencia del general Díaz de la Vega y defendía la religión y los fueros. Castrejón fue derrotado por Benito Haro el 6 de octubre. Tomás Mejía, levantado en Querétaro, tuvo que abandonar la ciudad y refugiarse en la Sierra por temor a las fuerzas de Manuel Doblado.

dores sorprendidos en Merced de las Huertas, cerca de la capital. Los levantamientos, en diversos lugares de la República, incluyendo el programado en la capital en apoyo del pronunciamiento de Puebla, fueron registrándose de forma sistemática y ordenada desde octubre hasta diciembre de 1856, bajo el plan establecido por el Directorio Conservador. De este directorio, que actuaba en secreto, pocas noticias se tienen. Algunos han atribuido su dirección al padre Miranda, quien obedecía las instrucciones del obispo de Puebla, radicado en Roma desde 1856. De lo que no se tenía duda —y así lo expresaba el obispo de Puebla al Papa Pío IX— era del propósito de los levantamientos: sofocar al gobierno de Comonfort. Estos grupos, algunos dirigidos por párrocos y curas, constituirían la base de las fuerzas conservadoras de la Guerra de Reforma.

Tanto Comonfort como los gobernadores de los estados estaban convencidos de que eran los obispos los que, con sus cartas pastorales, edictos y circulares, enardecían los ánimos de la población y encendían la pasión de los párrocos. Ante ese convencimiento, se envió la circular del 6 de septiembre de 1856 autorizando a los gobernadores prohibir a los obispos publicar sus cartas pastorales o, en el caso de que ya estuvieran publicadas, prohibir su lectura en las parroquias, como era lo usual.

El 27 de enero de 1857 se decretó la apertura del registro civil de nacimientos, muertes y matrimonios. Los obispos reaccionaron porque se usurpaba la jurisdicción eclesial e interfería en las actividades propias de los párrocos. Esta ley, sin embargo, pasó desapercibida debido a la publicación de la Constitución, el 11 de marzo de 1857. Ante la oposición católica a la Constitución, se publicó el decreto del 17 de marzo que indicaba que todos los servidores públicos deberían de jurarla. Los obispos se opusieron al juramento constitucional. Para evitarlo, enarbolaron la excomunión para todo el que se prestara a jurarla. Bajo esa disposición se obligaba a los católicos a abandonar los puestos públicos que ocupaban.

Finalmente, el 11 de abril de 1857, se publicó la ley de obvenciones parroquiales, emitida por el ministerio de Justicia que

era administrado por José María Iglesias, debido a esto se conoció como ley Iglesias. Esta ley regulaba y señalaba los aranceles que se deberían aplicar en todas las parroquias y sacristías. De forma explícita indicaba que no se debía cobrar derecho alguno a los pobres, era difícil oponerse a esta ley, puesto que privilegiaba a los que menos tenían; posiblemente por eso no hubo reacciones en contra. Sin embargo, se había instaurado una novedad: la ley no fue enviada a los obispos oficialmente por el ministerio de justicia como era usual. El arzobispo de México se enteró por su publicación en uno de los periódicos que circulaban en la capital. Ese hecho mostraba que la relación entre la Iglesia y el Estado se había transformado radicalmente. Empezaba a actuarse como si la Iglesia estuviera separada del Estado, aun cuando todavía no se publicaba el decreto de separación entre ambas instancias.

La ley Iglesias y la clausura de la Universidad Pontificia, de nueva cuenta,[24] fueron las últimas reformas del gobierno del Plan de Ayutla. El proceso reformista se interrumpió cuando el presidente constitucional, Ignacio Comonfort, y su gabinete tomaron la decisión de proclamar el Plan de Tacubaya en diciembre de 1857. No explico el proceso que llevó a Comonfort a tomar ese camino, que ni Juárez ni Manuel Ruiz aceptaron. Tampoco doy cuenta de las razones que llevaron a Comonfort a retraerse y abandonar la República, liberando previamente a Benito Juárez, quien había sido encarcelado al inicio del movimiento en contra de la Constitución. Sin embargo, es claro que la decisión de Comonfort y su debilidad política y militar, fortalecieron la voluntad de Félix Zuloaga de publicar un nuevo plan de Tacubaya en enero de 1858, apoyado por los militares conservadores que se encontraban a las puertas de la ciudad esperando a ser llamados.

De esa manera, a finales de enero de 1858, con Zuloaga como presidente del bando conservador y Juárez presidente constitucional, las fuerzas contendientes se prepararon para la guerra en

24 Como se registró en el inciso anterior, había sido clausurada por la reforma de 1833.

defensa de sus principios y del proyecto de nación que cada uno deseaba. La guerra fue el contexto en que se publicaron las leyes de Reforma, de enero de 1858 a diciembre de 1860. La importancia que se dio a las leyes, o la Reforma, como la calificaban los liberales de la época para destacar su importancia, dio nombre a este periodo (Pizarro: 2005). Desde 1855, cuando se publicó la primera ley reformista liberal, hasta 1857, surgieron levantamientos armados a nivel regional. Pero ninguno pasó del nivel regional al nacional. Con la guerra de Reforma el país entero se sumió en una guerra cruel y desalmada.

LAS LEYES DE REFORMA

En el marco de la guerra de Reforma, 1858-1860, se llevaron a cabo los decretos, expedidos por Juárez en Veracruz, en 1859. De forma expresa, en el manifiesto, publicado el 7 de julio, se diseñaban las políticas que seguiría el Estado mexicano en materia religiosa: independencia de la Iglesia y el Estado, nacionalización de los bienes eclesiásticos, supresión de las corporaciones eclesiásticas, secularización del clero regular, extinción de las fraternidades, hermandades, cofradías y congregaciones, así como la clausura de los conventos femeninos. Como los bienes se nacionalizarían, los clérigos tendrían que vivir de las limosnas de los fieles. Se quitaba a la Iglesia la administración de los cementerios y el registro de muertos, nacimientos y matrimonios.[25]

Según Justo Sierra, el documento, que contenía los principios fundamentales del liberalismo mexicano, se convirtió en el punto de cambio de la guerra. También consideró que los liberales, a partir de este momento, recuperaron la fuerza que habían perdido con el golpe Comonfort-Zuloaga de diciembre de 1857, la aseveración es justa. No obstante, la recuperación de la fuerza de

25 Manifiesto firmado por Juárez, Ocampo, Ruiz y Lerdo, del 7 de julio de 1859.

los liberales se efectuó en el momento en que los conservadores se debilitaron por sus pugnas de poder. Y, sobre todo, por la falta de un liderazgo que recompusiera los vínculos desarticulados por el plan Robles en diciembre de 1858, mismo que quitó el poder a Zuloaga para entregarlo a Miguel Miramón. Las intrigas palaciegas consumían a los generales conservadores. De esa manera, descuidaron el campo de batalla y la atención del enemigo, como ellos llamaban a los liberales. Además, desde la muerte del general Luis Gonzaga Osollo, en junio de 1858, los conservadores perdieron al único militar que tenía altura de estadista.

En ese contexto de debilidad de los conservadores, se publicó la ley del 12 de julio de 1859, que nacionalizaba los bienes eclesiásticos, declaraba la independencia de la Iglesia y el Estado y la supresión de las órdenes de los religiosos regulares, así como las archicofradías, cofradías, congregaciones o hermandades anexas a las comunidades religiosas, catedrales, parroquias u otra Iglesia.[26]

Se especificaba que las religiosas podían continuar con sus reglas de vida y se les dejaría un capital suficiente para que con sus réditos atendieran a sus necesidades, tanto materiales como espirituales. De acuerdo con el decreto, los conventos de religiosas no tendrían posibilidad de renovarse porque todos los noviciados quedaban cerrados a perpetuidad. Las novicias que estuvieran por profesar en esa fecha, 12 de julio, tendrían que abandonar el convento.

26 Estipulaba el decreto que los regulares secularizados quedarían sujetos, como el clero secular, al ordinario eclesiástico respectivo. A cada uno de los regulares que no se opusiera a la medida se le entregaría, por una sola vez, quinientos pesos. Los que estuvieran enfermos recibirían el suplemento de tres mil pesos para su congrua sustentación. Se autorizó a los religiosos llevarse a su casa los muebles y utensilios que utilizaban en el convento. Las imágenes, paramentos y vasos sagrados de las Iglesias se entregarían al diocesano, previo inventario. Los libros y demás objetos de arte se entregarían a los museos, bibliotecas y liceos. Si los clérigos no cumplían el decreto después de 15 días de publicado, y continuaban viviendo en comunidad o vistiendo los hábitos, no recibirían los quinientos pesos. Aquellos que se volvieran a reunir serían expulsados de la República.

Se tomó la previsión de indicar que ningún miembro del clero, frailes y monjas podían enajenar bienes. Los que se opusieran a la ley serían sancionados con el destierro o su consignación con la autoridad judicial. Serían juzgados y castigados como conspiradores.[27]

Al día siguiente —13 de julio— se publicó el reglamento para dar cumplimiento a la ley de nacionalización de los bienes eclesiásticos.[28] Contando con los bienes eclesiásticos como garantía, Lerdo de Tejada viajó de inmediato a Estados Unidos, Nuevo Orleans y Nueva York, con el propósito de gestionar los recursos que requerían para dar a la reacción "un golpe decisivo".[29] En Veracruz, Juárez continuó la publicación de las leyes que transformarían a México: la ley del matrimonio civil se publicó el 23 de julio de 1859. La ley del 31 de julio secularizó los cementerios (Margadant, 1984: 269). El 11 de agosto de 1859, declaró los días fes-

27 Decreto de Benito Juárez, dado en Veracruz, el 12 de julio de 1859. Se encuentra firmado por Benito Juárez; Melchor Ocampo, entonces Presidente del Gabinete; el Ministro de Gobernación, encargado del despacho de Relaciones; el Ministro de Guerra y Marina, Miguel Lerdo de Tejada; el Ministro de Hacienda y el encargado del ramo de Fomento.

28 Se estipulaba que la primera autoridad política nombraría al comisionado o comisionados para recoger, de los mayordomos, administradores o síndicos, las escrituras, los libros de cuenta y demás documentos de los intereses que habían tenido bajo su encargo. La ocupación de los bienes, con planos de división, preveía dejar fuera de la confiscación a los templos. Los conventos serían fraccionados y vendidos en subasta pública. Se tendrían por buenas las posturas que ofrecieran una tercera parte del evalúo en efectivo y la otra tercera parte en créditos de la deuda nacional reconocida. Si no hubiera postura alguna aceptable, después de tres almonedas, los administradores de rentas de los Estados o los jefes de hacienda aceptarían las posturas que se hicieran en privado. Por esta indicación se entregarían los bienes a los amigos de los liberales. También se normaba la forma de liberar los capitales que reconocía el clero, ya fuera por los censatarios o por almoneda pública.

29 Lerdo de Tejada a Renato Masson, desde Nuevo Orleans, el 18 de julio de 1859. AHINAH, 4ª serie, Leg. 13, Doc. 6.

tivos (los domingos, el día de año nuevo, el jueves y viernes de la Semana Mayor, el jueves de Corpus, el 16 de septiembre, el 1 y 2 de noviembre y el 12 y 24 de diciembre) y prohibió la asistencia de los funcionarios a las funciones de la Iglesia. El 5 de marzo, se publicó el reglamento del Registro Civil. El 3 de agosto, de forma congruente con el Principio de independencia entre la Iglesia y el Estado, se ordenó a Manuel Castilla Portugal, el retiro de la Legación mexicana de Roma y el traslado de su archivo a México. Por esta decisión, las relaciones de la República Mexicana con la Santa Sede quedaron canceladas desde 1859 hasta 1992.

El conjunto de decretos que empezó a ser conocido como leyes de Reforma, en particular el del 12 de julio que decretó la independencia de la Iglesia y del Estado y la nacionalización de los bienes eclesiásticos, lesionaron profundamente el poder político y económico de la Iglesia.

Es cierto que con el decreto de nacionalización de Juárez gran cantidad de los bienes eclesiásticos pasaron a manos de los generales y sus amigos, así como a extranjeros. Pero, también, desde entonces se empezó a crear, como deseaban los liberales, un sector social rural, los pequeños propietarios, los rancheros, que tendrán una acción decidida en los sucesos de las tres primeras décadas del siglo XX (Pérez Lugo, 1926: 200-201). La crítica de los obispos era cierta, en cuanto que se malbarataron los bienes y los productos de las ventas no incrementaron los fondos de la hacienda pública; pero sí se logró quitar a la Iglesia la fuerza económica que había disfrutado, ése era el fin primordial buscado.

Desde otra perspectiva, los anatemas y condenas de la Iglesia, respetados en el pasado, carecieron de fuerza para intimidar y atemorizar a la población con la condena eterna, debido al proceso de secularización de la sociedad que se estaba realizando. La sociedad mexicana se transformó en ese corto periodo de tres años.

El 4 de diciembre de 1860 se publicó el decreto sobre la Libertad Religiosa, que se venía pensando desde 1824. Pocos días más tarde, el 22 de diciembre, el general González Ortega venció al general y presidente conservador, Miguel Miramón, en San Miguel

Calpulalpan. Con el triunfo liberal se ponía fin a la guerra civil. No se sabía entonces que la paz era frágil y que, tan sólo un año más tarde, se iniciaría de nueva cuenta el enfrentamiento armado entre liberales y conservadores, con la diferencia que, a partir de 1862, los conservadores consolidarían su propósito de la intervención extranjera; así como, entre 1863 y 1867, se daría el cambio de las instituciones republicanas por la monarquía.

Benito Juárez ingresó a la ciudad capital en medio de una ovación general, el 11 de enero de 1861. En ese momento culminó la guerra de Reforma que se había iniciado en enero de 1858. No puede sorprender que la proclama de Juárez al volver a la Ciudad de México, el 10 de enero de 1861, abriera con la afirmación del orgullo que sentía por la paz que era fruto de las victorias que habían logrado las huestes valerosas del pueblo. Tenía claridad del papel que había desempeñado y de su figura en la historia al lado de la Reforma que ya se erigía por encima de su caudillo:

> Fue la Reforma el paladín de la democracia y el pueblo ha derramado profusamente su sangre por hacerla triunfar de todos sus enemigos. Ni la libertad, ni el orden constitucional, ni el progreso, ni la paz, ni la independencia de la nación, hubieran sido posibles fuera de la Reforma y, es evidente, que ninguna institución mexicana ha recibido una sanción popular más solemne ni reunido más títulos para ser considerada como base de nuestro derecho público [...] (Labastida, 1988: 283).

En la derrota, Miramón se escondió en la Ciudad de México y, protegido por el ministro francés Dubois de Saligny, se embarcó rumbo a La Habana, Cuba. De allí partiría para Europa, en donde trabajó de forma coordinada con el obispo de Puebla, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, con José María Gutiérrez Estrada, José Manuel Hidalgo, y el padre Miranda, entre otros, para lograr la intervención de la Francia de Napoleón III y ofrecer el trono a Maximiliano de Habsburgo.

El cabildo catedralicio, tan entusiasta con los conservadores, se desquició con el triunfo liberal. El Deán se escondió y algunos ca-

nónigos salieron de la ciudad y uno, al menos, el canónigo Madrid, había sido expulsado, de tal manera que eran muy pocos los que podían acudir a las sesiones del cabildo. Con regocijo, los liberales comentaban que no se tenía que hacer nada porque ellos solos se habían disuelto.

En medio de las presiones sociales y de los propios ganadores que deseaban vengarse de los reaccionarios, Juárez y su gabinete tomaron las primeras medidas drásticas: el 12 de enero de 1861 se desterró a los representantes de las naciones extranjeras que habían reconocido el gobierno conservador: al de España, Francisco Pacheco; al de Guatemala, Felipe Neri del Barrio; al del Ecuador, Francisco Pastor y al delegado apostólico Luis Clementi (Labastida, 1988: 283).

El edicto del 16 de enero de 1861 dispuso el destierro a los obispos mexicanos, dándoles tres días para salir del país. Se trataba de los obispos Barajas,[30] Munguía, Espinosa, y De la Garza y Ballesteros.

De acuerdo con Justo Sierra, fue una medida que buscaba alejarlos de los atropellos que pensaban hacer algunos liberales. En ese sentido, Juárez y Ocampo buscaron un castigo menor al que les hubieran aplicado, de haberse quedado en el país (Sierra, 1992: 259). El juicio de Sierra estaba fundado en las discusiones del Congreso de la Unión en julio de 1861, cuando el diputado Ignacio Altamirano se mostraba iracundo contra toda muestra de benevolencia con los traidores y, porque al momento del triunfo, el gobierno había desterrado a los obispos "que debía haber colgado" (Buenrostro, 2005: 180-182).

En muchas regiones se había acumulado un odio profundo a los pastores, porque los hacían responsables —al financiar a la reacción— de la intranquilidad pública, de la guerra y, por ende,

30 El obispo Barajas recorrió Estados Unidos, Francia, España e Italia. Regresó a México en 1863. En septiembre de 1866 recibió la orden de ir a México, en donde permaneció hasta el año de 1868 en que se le permitió volver a su episcopado, donde murió el 30 de diciembre.

del desastre económico y social de México. El relato de Arrangoiz, citando al ministro español Pacheco, muestra el impacto que habían tenido los liberales en Veracruz:

> […] no fui yo objeto de violencias [...] mas el Delegado Apostólico y los pobres obispos desterrados las padecieron de las más horrorosas: un populacho desenfrenado los acogió con los *mueras* más horribles, y los persiguió a pedradas como a bestias feroces. El Delegado pudo refugiarse en casa del Cónsul de Francia; su Auditor lo hizo a mi lado, y se encerró en una alcoba de mi habitación; los obispos lograron hacerlo en casa de un rico comerciante. Durante dos o tres horas todo fue de temer y todo fue posible en aquella ciudad. Mi cuarto fue invadido en busca del *clérigo*, a quien no hallaron por suerte. El Cónsul de Francia se mostró enérgico y digno: las autoridades de Veracruz débiles y medrosas (Arrangoiz, 1994: 443).

Mientras los obispos refugiados en Roma experimentaban el poder del Papa, y el arzobispo de la Garza se encaminaba para Barcelona, los canónigos enfrentaron las demandas de los triunfadores: la biblioteca pública de la catedral, que había sido intervenida, se pasaría a la nacional. En las parroquias, los jueces civiles disputaban a los curas párrocos, con gran eficacia, el liderazgo y el control de la población que habían disfrutado.

En el triunfo, Juárez prometió entregar al elegido del pueblo el poder, que sólo había mantenido como un depósito confiado a su responsabilidad por la Constitución. Así se asentaba en el artículo 1º de la Convocatoria a elecciones extraordinarias de diputados al Congreso de la Unión y de Presidente de la República, firmada por Benito Juárez en Veracruz, el 6 de noviembre de 1860. La convocatoria se había lanzado, porque ya se veía el triunfo sobre los conservadores. Se establecía que las elecciones primarias se verificarían el primer domingo de enero de 1861, y las secundarias el tercer domingo del propio mes. El nuevo Congreso empezaría a ejercer sus facultades extraordinarias el tercer domingo del mes de febrero en la Ciudad de México (Buenrostro, 2005: 7).

Fue este congreso el que suspendió el pago de la deuda exterior, decisión utilizada por Francia, Inglaterra y España para intervenir en México y reclamar sus adeudos. Pero sólo la Francia por las negociaciones de los conservadores monárquicos con Napoleón III, estaba dispuesta a realizar la intervención en México. Así lo hicieron en 1862; cuando las otras dos potencias se retiraron, el ejército francés, apoyado por los restos del ejército conservador, fue derrotado en la famosa batalla del 5 de mayo en Puebla. En los partes de guerra de Zaragoza se refleja la satisfacción de este general liberal por haber vencido a los "bravos franceses" (Zaragoza, 1962: 94).

El ejército francés avanzó de nueva cuenta hacia Puebla hasta marzo de 1863. Después de un sitio de 62 días, ingresaron a la ciudad el 16 de mayo sin hechos de armas, porque el general González Ortega, sin municiones ni víveres, entregó la plaza al general Forey, después de celebrar una Junta de Guerra con los generales que lo acompañaban. En ella se acordó que se negociara "con el objeto de conseguir, siempre que fuera de un modo honroso, la salida del Cuerpo del Ejército de Oriente de la ciudad de Puebla de Zaragoza" (Galindo, 1987: 504). El 17 de mayo de 1863, en junta de oficiales, se decidió ceder la plaza, destruir el armamento y licenciar la tropa. A las cinco y media de la mañana de ese mismo día se izaría una bandera blanca "en cada uno de los Fuertes y en cada una de las manzanas y calles que dan frente a las manzanas y calles que ocupa el enemigo". Los generales, jefes y oficiales del Ejército se reunirían en el atrio de la catedral y en el palacio de gobierno para rendirse prisioneros. Pero, se aclaraba, que eran libres de tomar la determinación que su honor de militares les aconsejara (Galindo, 1987: 512-513). Con esas disposiciones, González Ortega comunicó al general Forey que se rendía la plaza y que el cuadro de Generales, jefes y oficiales del Ejército se encontraba en el palacio de gobierno para entregarse como prisioneros de guerra. Una vez tomada Puebla, Forey salió rumbo a México con 19 mil hombres, sin que ninguna fuerza mexicana le estorbara su camino. Llegó a la capital el 10 de junio de 1863 en compañía de Juan N. Almonte y del ministro Dubois de Saligny.

El obispo de Puebla, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, quien había puesto todo su empeño en promover la intervención francesa y el Imperio de Maximiliano, estaba listo para regresar al país, una vez que los franceses se apoderaron de la ciudad capital. Regresó al país en 1863, como Regente del Imperio y como arzobispo de México. Antes de regresar a México, los obispos, reunidos con el Papa, diseñaron la primera reforma territorial de la Iglesia mexicana.[31]

La instauración del Imperio de Maximiliano de Habsburgo en 1864, a pesar de los empeños de los que habían propiciado su establecimiento, no significó la anulación de la reforma liberal. Por el contrario, Maximiliano adoptó las leyes publicadas por los liberales, causando gran indignación a los conservadores promotores de su imperio. Ése fue el caso de los obispos, en particular del arzobispo Labastida, porque las fuerzas francesas no cumplían ni respetaba las promesas de respetar los bienes de la Iglesia que se le habían hecho en Francia y Miramar. Esa situación obligó al arzobispo Labastida a renunciar a la Regencia. Posteriormente, sus conflictos con el emperador fueron cotidianos. Salió del país el 5 de febrero de 1867, con el último reducto de las fuerzas francesas que abandonaban a su suerte al emperador. Regresó a México en 1871, porque Benito Juárez revocó el artículo del decreto de la Amnistía de 1870 que lo excluía por haber sido regente del Imperio.

En mayo, cuando cayó el imperio, algunos conservadores buscaron refugio en el extranjero, otros fueron encarcelados y varios más perdieron sus bienes. El ministro de Maximiliano en Roma, Aguilar y Marocho, al salir de la cárcel fundó la Sociedad Católica

31 Por la reforma territorial efectuada, en 1863 había tres provincias eclesiásticas (México, Guadalajara y Michoacán) y 15 diócesis: Puebla, Oaxaca, Chiapas, Yucatán, Durango, Linares, Sonora, Veracruz, San Luis Potosí, Zamora, León, Querétaro, Zacatecas, Chilapa y Tulancingo, además del Vicariato de Tamaulipas. *Memoria de los obispos mexicanos* presentada al Papa a principios de 1863, sin firmas y sin fecha. AGN. Archivo Secreto del Vaticano, Carpeta 10, volumen 2, fojas 02614-02678.

que agruparía a los católicos, no con un sentido político pero sí social, para de nueva cuenta disputar al Estado la educación de la población. Cuando el arzobispo Labastida regresó de su segundo destierro, en 1871, esta sociedad empezaría a jugar un papel secundario. La actuación política recaería en los católicos, como ciudadanos mexicanos, pero sin enarbolar su catolicidad. Por eso los católicos reaparecerían como ciudadanos mexicanos en la campaña electoral de 1877.

En la década de los setenta, la sociedad mexicana, el Estado y la Iglesia se habían transformado. Las posiciones de poder, que antaño disfrutaba la jerarquía, se habían perdido. Los párrocos y vicarios habían sido relegados por los funcionarios civiles en los pueblos y parroquias del país. La sociedad se había secularizado y las prácticas cristianas parecían olvidadas. A partir del periodo 1871-1872, se inició la difusión protestante que, aun cuando enriquecía la espiritualidad de la nación, era asumida por la Iglesia como una agresión a sus principios. Las nuevas autoridades políticas constituían un grupo hermético que disfrutaba las nuevas posiciones de poder. Se trataba de hombres, instruidos o no, que pugnaban por la construcción de una nueva cultura social, laica, cívica y nacional.

LAS REVOLUCIONES LIBERALES

La revolución, tantas veces efectuada, encabezada por uno de los candidatos más fuertes, aun cuando todavía era débil, el general Porfirio Díaz, sólo aguardaba el momento preciso para desatarse. Esa oportunidad se dio a finales de 1870 por la crisis electoral para la elección de presidente de la República que debería efectuarse en 1871 (Riva Palacio, 1875: 28). Tres candidatos contendieron: Benito Juárez, Sebastián Lerdo de Tejada, en ese momento, Presidente de la Suprema Corte de Justicia, y el general Porfirio Díaz. El ambiente del momento fue registrado por Vicente Riva Palacio, quien también era un actor fundamental en ese drama:

> Jamás la República Mexicana había presenciado tal efervescencia y un entusiasmo tal, en los círculos políticos que tomaban parte en una lucha electoral. En todas partes se hablaba de las candidaturas, en todas partes se discutía sobre el mérito de los contendientes; y los elementos de cada uno de ellos, y las probabilidades del triunfo o de la derrota, se examinaban y se pesaban con la escrupulosidad propia de un negocio de tal vital importancia (Riva Palacio, 1875: 28).

Contendían, el abanderado de la vida constitucional que, con todos sus méritos y glorias, trataba de perpetuarse en el poder, y el hombre que representaba el punto al que podían fluir aquellos que habían sido agraviados durante la administración, Porfirio Díaz. Lerdo de Tejada estaba en el medio justo, contaba con la oficialidad burocrática del gobierno juarista, abogados y escritores, pero no eran mayoría. Para Ignacio Ramírez, "los juaristas representan la clase política y la casta burocrática que busca mantener el *status quo*; los lerdistas, a la elite económica y política, mientras que los porfiristas son radicales, el partido del pueblo".

Al aproximarse las elecciones presidenciales de 1871, se dio la escisión entre Lerdo y Juárez. En esta coyuntura, aun cuando Lerdo renunció al ministerio de relaciones exteriores conservó la presidencia de la Corte. Contó con el apoyo del general Mariano Escobedo, con varios gobernadores y diputados.[32] Los generales dividieron sus oposiciones: Jerónimo Treviño en Nuevo León, Servando Canales en Tamaulipas y Félix Díaz en Oaxaca, apoyaron a Porfirio Díaz. Mariano Escobedo en San Luis Potosí apoyó a Lerdo, Florencio Antillón en Guanajuato y Trinidad García de la Cadena en Zacatecas, que no habían sido juaristas en 1867, en 1876 apoyaron a José María Iglesias.

32 Tampoco apoyaron a Juárez en 1867, Jerónimo Treviño en Nuevo León, Servando Canales en Tamaulipas, Mariano Escobedo en San Luis Potosí, Florencio Antillón en Guanajuato, Trinidad García de la Cadena en Zacatecas y Félix Díaz, en Oaxaca.

A pesar de las diferencias entre los militares, Lerdo había consolidado sus apoyos porque había operado como un intermediario entre Juárez y las fuerzas políticas con las que pudo hacer alianzas. La ruptura de Lerdo con Juárez permitió la alianza Lerdo-Díaz que, aun cuando efímera, sería devastadora para el régimen.

En 1871, Díaz se preparó para la revuelta en caso de que las elecciones fueran fraudulentas. El 12 de octubre el congreso ratificó el triunfo de Juárez. Lerdo salió del gabinete y regresó a la Suprema Corte de Justicia. Las revoluciones hicieron acto de presencia. Díaz y sus seguidores proclamaron el Plan de la Noria en noviembre de 1871. En el plan se denunciaba:

1. El control del congreso por el ejecutivo.
2. La Suprema Corte de Justicia, dirigida por uno que había logrado su ingreso por "protección del ejecutivo".
3. Destitución de gobernadores e imposición de otros por el Ejecutivo.
4. La riqueza de la nación se había desperdigado y unos cuantos favoritos "monopolizaban sus esplendidos gajes".
5. Los males públicos exacerbados habían provocado los movimientos revolucionarios de Tamaulipas, San Luis, Zacatecas y otros estados.
6. La promesa de elecciones libres había sido aplazada. Los recursos se habían derrochado para "pagar falsificadores del sufragio".
7. Díaz se presentaba a la lucha, llamados por sus conciudadanos para combatir por la causa del pueblo.
8. Sus programa: "menos gobierno y más libertades" y su bandera "Constitución de 57 y libertad electoral".
9. Una convención de tres representantes nombrará un Presidente Constitucional. No podía ser el actual depositario de la guerra.

La revolución fue extendiendo sus redes y sólo cesó con la muerte sorpresiva de Juárez el 18 de julio de 1872. Al día siguien-

te tomó posesión como presidente Sebastián Lerdo de Tejada, el presidente de la Suprema Corte de Justicia. Ante los sucesos, que les quitaban las banderas de lucha, los porfiristas quisieron que Díaz ocupara el poder judicial, pero no tenía la preparación académica así que fue elegido José María Iglesias.

LA POLÍTICA DE SEBASTIÁN LERDO DE TEJADA

A la muerte de Juárez, los masones acudieron con sus insignias. Pero Sebastián Lerdo de Tejada no permitió que la ceremonia luctuosa tuviera el carácter de masónica.[33] Como reglamentaba la Constitución, Sebastián Lerdo de Tejada, por una vuelta de la fortuna, se convertía en presidente interino constitucional de los Estados Unidos Mexicanos. En su discurso, el primero de su administración, del 27 de julio de 1872, señalaba que velaría por las leyes de Reforma. Como uno de sus primeros actos, publicó el decreto para la nueva elección. En ella serían acatados los derechos del pueblo "respetando y garantizando sin trabas ni restricciones de ningún género, la libertad del sufragio en su mayor amplitud". También publicó el decreto de amnistía, sin excepción alguna; ofreciéndola, antes que a nadie, a los sublevados. Respetaría la libertad de prensa, y en la administración se guardarían los principios de "orden y moralidad". El general Porfirio Díaz envió una circular, desde Chihuahua, el 13 de septiembre de 1872, en la que explicaba que el nuevo gobierno, con la amnistía decretada, solo ofrecía un "perdón misericordioso que lastima nuestro decoro en alto grado". Don Porfirio sostenía que habían hecho una guerra justa. Él y sus seguidores no eran delincuentes, habían combatido con las armas una administración abusiva y sólo cuando ya habían agotado "todos los recursos pacíficos que tuvimos a nuestro alcance. Criticó de manera severa a Lerdo de tejada al señalar:

33 Andrés Artola al padre Sadería, desde México, el 31 de diciembre de 1872. AGN. Archivo Secreto del Vaticano, carpeta 19, fojas 06553.

> El mismo ciudadano que ahora desempeña la primera magistratura en el país encontraba justificada la insurrección y, en ese sentido, aparecieron muy luminosos artículos cubriendo las columnas del órgano oficial del partido oposicionista que proclamó y sostuvo su candidatura. Por esto, es tanto más sorprendente, que ahora condene en nosotros lo que antes santificaba, y nos coloque en la terrible disyuntiva de aceptar un perdón humillante que nos haga indignos de consideración, o seguir sosteniendo la guerra para dar lugar a que se nos presente como transformadores incorregibles (Riva Palacio, 1875: 72-76).

Sin embargo, el general Díaz no tenía interés en seguir la guerra. Nadie la quería. Con ese propósito había convocado a una junta privada con los jefes y principales que hacían la revolución. En dicha reunión acordaron que dos personas de la revolución fueran acreditadas ante el gobierno para entrar en negociaciones que fincaran la paz y se sustituyera la amnistía que era degradante para ellos. También se acordó que se pidiera una reforma constitucional que encarara la *no reelección* (Riva Palacio, 1875: 72-76).

El presidente Lerdo no se prestó a la negociación. Mientras tanto, varios generales se estaban acogiendo al decreto de amnistía. Ante las decisiones de algunos generales, como Jerónimo Treviño y los jefes de la Sierra de Puebla y el sur de Jalisco, Porfirio Díaz se sintió obligado a aceptar la amnistía. "Tomada esta resolución, las últimas fuerzas que quedaban, se disolvieron en Santa Rosalía y entregaron las armas" (Riva Palacio, 1875: 81).

Se convocó a elecciones y fue electo Lerdo de tejada. José María Iglesias, en el discurso de felicitación a Lerdo, en nombre de los colegios electores del Distrito Federal, el 28 de octubre de 1872, señalaba que la elección del presidente había coincidido con la "oficial sumisión de las fuerzas acaudilladas por el C. Porfirio Díaz. La revolución ha terminado. La República está pacificada".[34] El congreso, erigido en colegio electoral, declaró que Sebastián Lerdo de Tejada era presidente constitucional, el 16 de noviembre de

34 *Ídem*. p. 80.

1872. Tomaría posesión el 1º de diciembre de ese mismo año. Su periodo concluiría el 30 de noviembre de 1876.

Iniciaba un nuevo gobierno, el futuro parecía abierto y las promesas del porvenir, de nueva cuenta, ilusionaron a muchos. El mismo presidente, en su discurso de toma de posesión señalaba que terminada la guerra civil, había "renacido la confianza en que se consolidará la paz". Como objetos preferentes de su gobierno, Lerdo establecía:

> La buena y pronta administración de justicia, el orden y moralidad en la administración, el respeto inviolable a la propiedad y a todas las garantías individuales, el constante empeño para mantener la seguridad pública, el mayor desarrollo de la educación del pueblo, y toda la protección posible al comercio, a la industria y a la agricultura, fuentes de la riqueza y prosperidad social (Riva Palacio, 1875: 80).

El presidente Lerdo no hizo cambios en el gabinete. Conservó el que se había desempeñado durante el tiempo de don Benito Juárez.[35] Se pensaba que el gabinete se formaría con individuos provenientes de los partidos que habían tomado las armas: el de Lerdo y el de Díaz. Si los porfiristas estaban resentidos, más lo estuvieron los seguidores de Lerdo. Tanto así que le pidieron cambios en los ministerios. A pesar de las inconformidades políticas parecía que la marcha de la nación seguiría imperturbable.

El malestar contra el presidente Lerdo crecía en todos los ámbitos. Sin aviso previo, y casi de manera inesperada, el presidente Lerdo desterró del territorio nacional a la Compañía de Jesús, poniendo en vigencia el decreto de 6 de junio de 1856. El decreto fue

35 Ministro de Guerra, el general Ignacio Mejía y Felipe Berriozábal. Ministro de Fomento, Colonización, Industria y Comercio, Blas Valcárcel. Ministro de Hacienda, Francisco Mejía. Ministro de Gobernación, José María Castillo Velasco. Del 11 de marzo al 30 de noviembre de 1871. De 1º de diciembre de 1871 a 10 de junio de 1872. Lo sucedió Cayetano Gómez y Pérez hasta 1875. Ministro de Justicia, José María Iglesias. Ministro de Relaciones, José María Lafragua.

presentado al congreso el 5 de abril de 1873. Poco más tarde, el gobernador, el señor Montiel, tuvo noticias el 20 de mayo de que "en México, Tacubaya y la Villa de Guadalupe había 22 casas de monjas, y de que en esta capital y Tacubaya existían cinco casas en donde se reunían los jesuitas". Ante esa situación, que iba en contra de las leyes dictadas, el gobernador del Distrito tomó las medidas pertinentes y por la noche fueron sorprendidas las habitaciones:

> Más de 200 señoras fueron puestas en la calle, haciéndolas tomar diversas direcciones, y como 70 hombres entre jesuitas, frailes y sirvientes, fueron llevados a la diputación.
> Debemos advertir que sin prevenciones de ninguna clase y de noche, las monjas no tuvieron donde alojarse, pasando algunas ya ancianas la noche en la calle, siendo recogidas otras por algunas personas que se compadecieron de las infelices. Nosotros hemos creído siempre, que para llevar a cabo el cumplimiento de la ley, están de más ciertos detalles altamente brutales (Riva Palacio, 1875: 259-260).

Ante la situación de que varios individuos habían violado las leyes de Reforma, el presidente, a través del ministerio de gobernación, y haciendo uso de las facultades que le concedía el artículo 33 de la Constitución, ordenó la expulsión de la República, "como extranjeros perniciosos" a varios jesuitas y sacerdotes extranjeros. El 19 de agosto de 1873, la Suprema Corte de Justicia confirmó el destierro decretado por el presidente contra algunos jesuitas, revocando el amparo del juez del Distrito. El 29 de mayo se aprobaron las adiciones a la Constitución que elevaron a rango constitucional las leyes de Reforma. Las adiciones fueron las siguientes:

> Art.1º. El Estado y la Iglesia son independientes entre sí. El congreso no puede dictar leyes estableciendo o prohibiendo religión alguna.
> Art.2º. El matrimonio es un contrato civil. Éste y los demás actos del estado civil de las personas son de la exclusiva competencia de los funcionarios y autoridades del orden civil, en los términos prevenidos por las leyes, y tendrá la fuerza y validez que las mismas les atribuyen.

> Art.3º. Ninguna institución religiosa puede adquirir bienes raíces ni capitales impuestos sobre estos, con la sola excepción establecida en el artículo 27 de la Constitución.
> Art. 4º. La simple promesa de decir verdad y de cumplir las obligaciones que se contraen, sustituirá el juramento religiosos con sus efectos y penas.
> Art. 5º. Nadie puede ser obligado a prestar trabajos personales sin la justa retribución y sin su pleno consentimiento. El Estado no puede permitir que se lleve a efecto ningún contrato, pacto o convenio que tenga por objeto el menoscabo, la pérdida o el irrevocable sacrificio de la libertad del hombre, ya sea por causa de trabajo, de educación o de voto religioso. *La ley en consecuencia no reconoce ordenes monásticas, ni puede permitir su establecimiento cualquiera que sea la denominación u objeto con que pretendan erigirse.* Tampoco puede admitir convenio en que el hombre pacte su proscripción o destierro (Riva Palacio, 1875: 259-260).

El 16 de septiembre se inició el 7º Congreso constitucional. Como las adiciones habían sido aprobadas por la mayor parte de las legislaturas locales se podía proceder, conforme al artículo 127 de la Constitución, a declarar que formaban parte de ella. Esa decisión se tomó el 25 de septiembre de 1873. Ese mismo día se votó el siguiente proyecto de ley:

> Al día siguiente de publicada en cada localidad el acta de reformas y adiciones constitucionales decretada el 25 del corriente, todos los funcionarios y empleados de la República, de cualquier orden y categoría que sean, protestarán, los primeros guardar y hacer guardar dichas reformas y adiciones; los segundos solamente guardarlas sin cuyo requisito no podrán continuar en el ejercicio de sus cargos o empleos (Riva Palacio, 1875: 305).

El 4 de octubre, el Congreso expidió un nuevo decreto especificando la forma como se tenía que realizar la protesta. De acuerdo con lo establecido, el 6 de octubre hicieron la protesta el presidente, los diputados y los magistrados. Los empleados del Distrito, de

los estados y del congreso que no ejercieran autoridad ni jurisdicción, solamente protestarían guardar las adiciones y reformas a la Constitución.

El decreto del 26 de septiembre y del 4 de octubre puso en vigencia, de nueva cuenta, la fórmula de retractación que había sido elaborada en tiempos del arzobispo Lázaro de la Garza y Ballesteros y que, ahora, establecía el arzobispo Labastida. La protesta, como registra Vicente Riva Palacio, o la negativa a prestarla, causó la destitución de empleados antiguos, tanto en el Distrito como en los estados (Riva Palacio, 1875: 305-306). También algunos maestros y los munícipes en algunos lugares se negaron a protestar, siguiendo las directrices de la Iglesia. En algunos pueblos se dieron hechos sangrientos. Por ejemplo, en el pueblo de Zinacantepec, en el estado de México, las autoridades se habían opuesto a protestar y hacer cumplir las adiciones a la Constitución. Como fueron destituidas de sus empleos, se había ordenado poner un agente municipal, quien, por supuesto, hizo la protesta demandada. Como reacción:

> […] en la tarde de ayer se sublevaron contra él, todos indios, armados de garrotes, piedras y algunos mosquetes; el agente se salvó, pero los indios mataron y mutilaron a tres hombres que se cree son empleados que tenía el propio agente. Los sublevados ocuparon la torre y otras alturas del pueblo; mas en el acto ordené al coronel Cañedo, saliera con toda la gendarmería de este distrito a restablecer el orden, y batiendo a los sublevados, les ha hecho varios muertos y algunos prisioneros (Riva Palacio, 1875: 313).

Para apoyar al gobernador del estado de México a controlar a los sublevados se envió al coronel Ugalde; no obstante, el gobernador no había reportado que se habían verificado varios fusilamientos en el pueblo.

Pero el gobierno, además, quería formular una nueva ley que regulara tanto la independencia de la Iglesia y del Estado como las prácticas religiosas en el marco de la tolerancia. El arzobispo La-

bastida estaba enterado de la propuesta de ley y de su contenido, por ello había intentado, por medio de sus conocidos y amigos en el congreso, evitar el proceso. No obstante, fue informado de que el congreso había revisado, la tarde del 24 de noviembre de 1874, el proyecto de ley orgánica de las adiciones constitucionales.[36] El Congreso emitió, el 10 de diciembre de 1874, la Ley Orgánica de las adiciones y reformas constitucionales, que fuera sancionada el 14 de ese mismo mes.

A finales de diciembre, en virtud de las leyes reglamentarias, se notificó a las Hermanas de la Caridad que, si querían seguir viviendo en el país, "no podían seguir viviendo en comunidad, ni seguir usando el traje eclesiástico". Como respuesta, las religiosas salieron de México, unas por Manzanillo y otras por Veracruz. Pero, antes de su salida, la prensa denunció que las religiosas estaban haciendo coacción para que las mexicanas también salieran al extranjero. El 11 de enero de 1875, el gobierno federal resolvió que "la primera autoridad política de cada lugar asociada de su secretario y del presidente del Ayuntamiento o de otro funcionario público en lugar del presidente, visitase el establecimiento de las hermanas y explorase la libre voluntad de cada una de ella" (Riva Palacio, 1875: 454). No se podía saber qué tanta veracidad tenían las denuncias de la prensa. Pero de ser así, y si las mexicanas, por la intervención de las autoridades se quedaban en el país, de inmediato quedaban exclaustradas. No obstante, en esta ocasión, nada se dijo de recursos dados por el gobierno para el sostenimiento de las hermanas de la caridad mexicanas, como habían hecho los liberales en 1861.

La ley reglamentaria a las adiciones constitucionales afectaba a la Iglesia, ante su contenido, el arzobispo Labastida dispuso presentar, junto con los arzobispos de Michoacán y Guadalajara, la primera manifestación pública que hacía al gobierno desde su retorno al país en 1871. Se trató de la *Exhortación de los Arzobispos*

36 Francisco M. Medina a Labastida el 24 de noviembre de 1874. Archivo Particular de Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos.

Mexicanos al Clero y a los fieles del 19 de marzo de 1875, en que los tres arzobispos emitían su opinión sobre la Ley Orgánica de las adiciones y reformas constitucionales de Sebastián Lerdo de Tejada, expedida por el Soberano Congreso Nacional el 10 de diciembre de 1874, y sancionada el 14 de ese mismo mes.

Como los tres arzobispos ocupaban los primeros puestos de la jerarquía eclesiástica en la nación, hablaban por sí mismos y en nombre de los obispos de todas las demás diócesis. En virtud de que la ley trataba de varias disposiciones, que llevaban el propósito de hacer cumplir las leyes de reforma, los obispos señalaron que iban a dar sus instrucciones sobre la manera de actuar de los fieles. Aun cuando no iban a formular ninguna queja, sí manifestaron que quedaban vigentes todas las declaraciones y providencias que había dictado el episcopado sobre que no era lícito jurar la Constitución de 1857 y la protesta de la misma y sus adiciones; sobre las censuras en que incurrían todos los que despojaban a la Iglesia de sus bienes, sobre el matrimonio civil, la exclaustración de religiosos y religiosas, la prohibición de los votos monásticos y demás disposiciones que se habían dado desde 1855. Como todo mundo conocía lo que ellos habían dicho, solo atenderían a las nuevas disposiciones. Pensaban que los principales puntos que habían llamado fuertemente la atención del país eran cuatro:

> Es el primero de esos puntos, la prohibición absoluta de toda enseñanza religiosa en la mayor parte de las escuelas y establecimientos de educación que hay en el país. Es el segundo, la multitud de trabas impuestas con tales disposiciones al ejercicio del culto católico. Es el tercero, la prohibición de colectar limosnas fuera de los templos, para el sostenimiento del culto y de sus ministros. Es por último, el cuarto, el inmenso mal que van a resentir muchos establecimientos de educación y de caridad, con la supresión de un instituto religioso tan benéfico en todos sentidos, como el de las Hermanas de la Caridad (Alcalá, 1989: 293-338).[37]

37 Los editores de las cartas colectivas de los obispos mexicanos señalan el contenido de la ley orgánica: se legisla sobre la presencia oficial en actos de cultos

Para contrarrestar los efectos de esas medidas, los arzobispos establecieron un programa de trabajo para recuperar los valores cristianos en la sociedad, fortalecer al clero y estimular la acción colectiva de los católicos tanto en el ámbito religioso como en el social. En la historiografía sobre la Iglesia católica no se ha reflexionado sobre el concepto de "acción colectiva" que es usado por los obispos (Tarrow, 1997). Es un concepto moderno que vincula la política con la acción social. Después de la *Exhortación pastoral*, obispos y feligreses de las diversas diócesis se abocaron a la apertura de numerosas escuelas y proliferaron las sociedades piadosas y las organizaciones sociales. En 1875 el episcopado mexicano pasó, de la crítica sistemática a las leyes liberales, a una propuesta organizacional moderna: la acción colectiva. Se trataba de movilizar a la población y, sin enfrentar al gobierno, extender socialmente los valores católicos. Además, los obispos seguían con fidelidad la propuesta que había hecho el arzobispo Labastida, que fuera aprobada por la Santa Sede en 1877, de estimular la participación política de los católicos de manera individual, como ciudadanos mexicanos, y no como partido político ni como católicos, para evitar el enfrentamiento con el gobierno.

Ese fue el proyecto pastoral, social y político, que estuvo vigente en México hasta 1891, cuando murió el arzobispo Labastida, a pesar de que León XIII, desde que subió al trono pontificio en 1878, se había propuesto continuar con la centralización de las decisiones eclesiásticas que había iniciado Pío IX, proceso que ha sido conocido como romanización. También asumió el proyecto de buscar el establecimiento de relaciones diplomáticas de la Santa Sede con diversos países, a fin de impulsar la firma de concor-

(Art. 3°), sobre la forma de dar en los establecimientos públicos "los auxilios espirituales de la religión que profesen" (Art.4°), acerca de "[no] usar trajes especiales ni distintivos que caractericen" (Art. 5°), sobre educación, bienes, comunidades religiosas [cesando las Hermanas de la Caridad] y sustitución del juramento religioso por la "simple promesa de decir verdad y la de cumplir las obligaciones que se contraen (Art. 21).

datos, proyecto conocido como seguimiento de una política concordatoria. También buscó la transformación del modelo pastoral a nivel internacional, bajo el marco de la Encíclica *Rerum novarum*, publicada el 15 de mayo de 1891, que impulsaba la acción social de la Iglesia. Con anterioridad, León XIII había publicado la Enciclica *Inmortale Dei, sobre la Constitución cristiana del Estado*, del 1º de noviembre de 1885, en que invitaba a los católicos a colaborar en la vida pública para incidir en la elaboración de las políticas públicas que, hasta entonces, buscaban "excluir por completo a la Iglesia de la sociedad o a tenerla sujeta y encadenada al Estado". Señalaba el Papa, incluso, que si los católicos se abstenían políticamente, "los asuntos políticos caerán en manos de personas cuya manera de pensar puede ofrecer escasas esperanzas de salvación para el Estado. Situación que redundaría también en no pequeño daño de la religión cristiana".[38] Para entonces, los católicos llevaban casi diez años, desde 1877, colaborando en la vida pública y política de México.

Tanto la publicación de la Ley Orgánica como la carta pastoral colectiva de los obispos marcaron el fin de una época. Si la ley reafirmaba lo sostenido por la reforma liberal y llevaba al último extremo las disposiciones contra las religiosas al declarar la expulsión de las Hermanas de la Caridad, la carta pastoral constituía un programa de trabajo, claro y específico, para recuperar los valores católicos en la sociedad, fortalecer al clero y estimular la acción colectiva de los católicos, hombres y mujeres.

A principios de 1876, estalló la revolución de Díaz, el Plan de Tuxtepec, que puso fin al periodo que ha sido definido en la historiografía mexicana como República restaurada. Ese periodo muestra la inestabilidad propia de la época y los intereses políticos que surgieron al final del Imperio. Aparece como una etapa transitoria

38 Encíclica *Inmortale Dei, sobre la Constitución cristiana del Estado*, del 1º de noviembre de 1885, http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei_sp.html. Consultada el 10 de julio 2014.

de nueve años, entre el triunfo de 1867 y el inicio del gobierno de Porfirio Díaz, que instauraría lo que por tantos años se había buscado con empeño: la construcción de un Estado fuerte, central y poderoso.

"He comenzado a combatir los errores". Un cura ante la propaganda protestante en 1869

Pablo Arturo Torres León
Institución de Formación Sacerdotal Católica.
Escuela Nacional de Antropología e Historia

Las resonancias que tuvieron en el ámbito católico las leyes de Reforma, y más precisamente "entre la Iglesia y las fuerzas católicas por un lado, y el Estado y las fuerzas laicas por otro" (Savarino y Mutolo, 2008: 5), generaron un paulatino crecimiento de los misioneros protestantes en nuestro país. La flexibilización de la oferta religiosa era un imperativo más apremiante para los liberales (Labastida, 2010: 293) de la República restaurada, que no sólo se desmonopolizaba a la Iglesia católica, sino además la implantación de nuevas propuestas religiosas que llevaban consigo la experiencia de la convivencia plurireligiosa, y una comprensión más acorde con los principios liberales. Por lo tanto, la comprensión de estas nuevas Iglesias ante la apertura y pluralidad de cultos es aceptada pues ellas mismas vienen de una tradición de reformulación y revisión de los cristianismos.

Pretendo mostrar tres casos de estudio de sacerdotes católicos que miran con preocupación los nuevos escenarios que les presenta una realidad que está cambiando debido a las resonancias que tiene las leyes de Reforma en la vida cotidiana de sus parroquias, para aproximarnos a las dificultades por las que atraviesan, y que exigen de ellos una postura y una nueva práctica en su misión. Anoto además dos sucesos de las nuevas Iglesias cristianas que ayuden a contrastar la empatía ideológica que tienen éstas con la consolidación de la separación Estado e Iglesia.

Presento las dudas que tienen dos curas ante la manera de abordar la presencia abierta y decidida de los nuevos misioneros protestantes en su jurisdicción parroquial, y que los lleva a trabajar

en defensa de su fe combatiendo lo que ellos llaman "errores", que proponen "los misioneros protestantes". Además presento un caso en el que un cura escribe pidiendo orientación ante unos fieles que deben jurar la Constitución.

La acción de éstos sacerdotes católicos no podía quedar en la tranquilidad de sus parroquias, los elementos teóricos y prácticos que configuran su identidad sacerdotal estaba orientada a la concepción de la otredad como sujeto de "salvación". Los señores curas tienen el cometido urgente de "cuidar del rebaño" de su parroquia, y no sólo comparten sino que además obedecen las directrices que en "fe y costumbres" marcan sus pastores. En este punto ubico la Sexta Carta Pastoral del primer obispo de Zamora, Michoacán, Mons. José Antonio de la Peña y Navarro que, con objeto de combatir algunos errores del protestantismo, dirige a "su ilustre cabildo, venerable clero y demás fieles de su diócesis":

> La propaganda protestante sigue avanzando en nuestro desgraciado país [...] Las redes y lazos de perdición en que se quiere hacer caer á los Católicos [...] está dando lugar a que esos verdugos de nuestra Religión adorable se hagan más insolentes y osados, para seguir adelante con las perversas miras de descatolizar nuestra patria.[39]

Con el fin del "consenso confesional" en México se acumuló para los obispos mexicanos la situación del Papa Pío IX en Roma, por lo que la postura del obispo de Zamora "formó parte de una postura eclesiástica mayor",[40] es decir que, para los obispos de México, los nuevos cristianismos que se asentaban en nuestro país eran vistos como una amenaza a la Iglesia católica (Rosas Salas).

39 Archivo del obispado de Zamora, Michoacán.

40 La fundación del obispado de Zamora en 1864, además de ésta, se crearon la de Querétaro, León, Zacatecas y Tulancingo, como una respuesta pastoral a los embates del liberalismo que habían llevado a la Iglesia a perder gran parte de sus bienes.

"VERDAD Y ERROR"

El documento titulado "La verdad y el error" presenta una visión desde el liberalismo, que expresa la tensión existente entre católicos y las Iglesias protestantes en nuestro país a finales del siglo XIX. El rompimiento del viejo régimen con la ejecución de las leyes de Reforma,[41] y su consecuente conflicto entre el Estado mexicano y la Iglesia católica generan diversas formas de tensión entre la Iglesia católica y las nuevas Iglesias, además de remover la fuerte influencia del poder religioso sobre el poder civil (Meyer, 1999: 77). Asimismo, los conflictos ante la apertura de cultos fueron creando un paisaje de competencia y rivalidad entre católicos y protestantes.

En el ámbito de la historia local, la relación de rivalidad entre Iglesias tiende a ser muy tensa por la disputa de los lugares comunes a nivel simbólico y en sus manifestaciones espaciotemporales. Dichas disputas reconfigurarán las identidades religiosas con un acentuado señalamiento y descalificación. Algunos de estos rasgos anotados de manera general, tienen una maquinaria de reproducción de la mutua estigmatización hacia la otredad que se manifiesta en la interacción cotidiana de católicos y protestantes.

CARTA POR PARTE DEL SEÑOR CURA Y RESPUESTA DE LA MITRA

El marco que se puede intuir de estos documentos, es que el señor cura de Coapa tenía noticia de "propaganda" protestante. Lo que supone decir que había gente que repartía éstos fascículos, es así que dicho señor cura sabía acerca de la misión de la nueva fe que incursionaba en su jurisdicción parroquial. La carta que escribe a los "señores gobernadores de la mitra" dice que tenía en sus manos

41 Los liberales en México toman la palabra "reforma" en el sentido luterano calvinista del siglo XVI europeo.

varios ejemplares de dicho fascículo. El tenor de la carta hace notar que el señor cura ya había leído dicho fascículo y que al conocer su contenido ya estaba en acción para contrarrestar los errores que se estaban dispersando por medio de esta propaganda.

En la carta que envía a la mitra arzobispal hace notar el señor cura que firma con apellido "Falco", la siguiente información: "al conocimiento de los […] gobernadores. Desde el momento en que me los entregaron he comenzado a combatir los horrores". La respuesta a la carta del señor cura desde la curia del arzobispado el 20 de agosto de 1869 tiene este tenor: "Contéstese al cura Falco que aprobamos conducta y le recomendamos uso de suma prudencia. La decretamos y rubricamos los gobernadores de la mitra"[42]

Lo escueto de ambas cartas —la del señor cura Falco y la respuesta de la mitra— hace notar, por un lado, la gran preocupación que genera a un nivel local la incursión de nuevas propuestas religiosas y, por otro, el de atacar errores que contiene.

La auto percepción en una Iglesia tiene dimensiones de legitimación que no se cuestionan, se trata de que el mito de origen es un relato que permite la reproducción del sentido en los diferentes cambios en la historia, como una sobrevivencia legítima.

DOCUMENTO "VERDAD Y ERROR" DE 1869

El documento se encuentra en el archivo del arzobispado de la Ciudad de México, y es un pequeño folleto de cinco por diez centímetros, con una carta del Señor cura de Coapa, quien escribe a los ministros de la curia para enviarles varios ejemplares de folletos titulados "Verdad y error".

En el folio del archivo se encuentra el documento que ya citamos, una carta escrita por ambos lados en donde el señor cura de Coapa escribe a la mitra del arzobispado y, en el mismo folio, se encuentra la breve respuesta de la mitra. Junto con el fascículo

42 Archivo episcopal de P.A. de Labastida y Dávalos, 1869-46-37.

estudiado se encuentra, con el mismo formato, un himnario de salmos protestantes. Como inicia la redacción del fascículo hace evidente el clima de tensión hacia la Iglesia católica e inicia de la siguiente manera: "La obra proyectada a cabo por los sectarios de la Iglesia romana, el aborto del complot de los esclavistas y simpatizadores de los tronos ha trocado a su fin".

La deslegitimación de la Iglesia radica en la gestión que ha dado en los conflictos socio-políticos religiosos, por eso anota:

> Los sacrificadores de la bestia, los herejes de Caín y de Judas que llevaron la guerra extranjera a México, que importaron trono en este continente de libertad en el tercer período del siglo XIX han sido vencidos, a despecho de su resistencia pertinaz.

Por tanto, añade que ese es uno de los motivos para librarse de la opresión de la Iglesia:

> Para que la sangre de tantas víctimas ilustres no sea estéril para que tantos mártires inmolados en los cadalsos y en los campos de batalla no lo hayan sido inútilmente, es necesario que la actual generación sepa acabarse de emancipar del yugo férreo que oprime su conciencia; sepa proclamar la libertad del alma. Fuera de nosotros, los sacrificadores de la ramera del Apocalipsis, atrás para siempre los que han enseñado a venerar ídolos lejos de nuestras familias y de los pueblos que se interponen entre Dios y el hombre, para negociar los bienes del cielo.

Uno de los elementos que emergen en el Liberalismo es la libertad de la conciencia individual, así la intermediación de la Iglesia es cuestionada por las nuevas fes; es por eso que añade que la corrección de la conciencia individual no necesita ninguna intermediación del sacramento de la reconciliación y, ante los procesos de socialización, se dirige a los niños:

> ¡Niños! Que habéis comenzado a sentir en vuestra alma la amargura ante la cruel necesidad de tener que revelar vuestras primeras fragili-

dades a los pies de un hombre que no es vuestro amigo y que se titula el representante de Dios en la tierra, vuestra redención está hecha hace 1800 años; no necesitáis acudir al fraile, ni al clérigo para que la nueva farsa de la confesión se os abran las puertas de la Iglesia. Vuestros pecados solo deben confesarse a Dios, nada tienen que ver con las penas ni con las recompensas eternas [a] los hombres.

Lo que se está poniendo sobre la mesa de los cuestionamientos es la liberación de la conciencia individual. Esto tiene que ver con los diversos cristianismos que se elaboran de una manera más específica a partir de la Reforma, y que se configuran en diversos procesos en el mapa geopolítico de los siglos XV y XVI. En los siglos posteriores se elaboraron diferentes procesos en los planos socio político, económico y cultural, que transformaron el paisaje religioso con repercusiones como la legitimación de las Iglesias y, en el ámbito de la historia local, como la reestructuración de las identidades primordiales.

A continuación subraya algunos de los puntos de diferencia en las prácticas religiosas, y anota qué puntos propone para disentir como resultado de un escenario de liberación de la conciencia individual que ya es vigente en Estados Unidos; los ejes que atraviesan por ambos tienen un efecto de resonancia en la transformación socio cultural para las colonias de América: la independencia de los Estados americanos y la Revolución Francesa.

Anota los puntos que deben de ser cuestionados y transformados para una nueva forma de identidad religiosa:

- Es necesario ya de que la generación aherrojada por los sacrificadores de la bestia, quebrante sus grillos y rompa sus cadenas.
- Lejos de la humanidad el confesonario.
- Abajo los ídolos que han remplazado a los antiguos aztecas.
- No serás libre mientras no conozcáis la verdad; porque no la conocéis, tembláis ante la excomunión, es decir, ante la prohibición de aceptaros en el número de los que compran sacramentos y las indulgencias.

- Emancipémonos todos y veremos que serán ellos y no nosotros los que no [….] con las excomuniones.

A partir de una cita tomada del libro del Apocalipsis propone como cuestionamiento para recapacitar, y es el actuar de la Iglesia ante los cambios emanados por una nueva manera de situarse en el mundo y ante las instituciones derivados del Liberalismo, anota:

> 'Fuera los perros y los hechiceros y los lascivos y los homicidas y los que sirven a ídolos y todo el que ama y hace mentira.' (Ap. 22: 15).
> Con la mano en el corazón y la vista puesta en el libro de Dios consultemos con nosotros mismos si el clero ha cumplido con su Ministerio en México.
> Estas páginas no tienen por objeto avivar odios, ni recordar disensiones, al contario, queremos que en los días que van a seguirse después de las convulsiones terribles que ha sufrido la rica cuanto desgraciada nación mexicana, los extraviados abran los ojos y vean la luz; los que han ocultado la verdad se convenzan de su punible abuso y ambos, oprimidos y opresores, encuentren en el salvador la paz de que se les ha defraudado mientras han obedecido los preceptos del vaticano.

Se anota y se remite al manejo político de la Iglesia ante los procesos de cambio que están elaborándose en México, y que dieron como consecuencia relaciones muy tensas entre la Iglesia y el Estado. Después de plantear una discusión sobre la posibilidad de ejercer "nuevas formas de pertenencia en Cristo" propone una nueva carta para abordar la "verdad", y para esto cita un versículo de Juan:

> "Conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres." (Juan 8: 32) Contemplad a los pueblos que viven emancipados del poder de Roma y nosotros el contraste entre ellos y vosotros.

La pertenencia en Cristo se justifica según el documento desde una liberación de la conciencia individual y, por tanto, de las intermediaciones del Viejo Régimen colonial. Posteriormente propone

la legitimación de la verdad en las diásporas de pertenencia en el mismo Cristo, las pertenencias diaspóricas en Cristo son pertenencias legítimas. Citando al apóstol Pedro anota que ellos habían sido "los otros" discípulos de Cristo, pero que en este nuevo escenario socio político dejarían de ser gentiles, por lo que anota:

> El apóstol S. Pedro [….] No hizo diferencia entre los gentiles y nosotros, habiendo purificado por la fe sus corazones. Ahora pues ¿por qué tentáis a Dios intentando echar un yugo al cuello de los discípulos que ni nuestros padres ni nosotros pudimos llevar?

Finalmente aborda el tema tan debatido de la salvación, y siguiendo la tónica de los planteamientos antes vistos cuestiona la intermediación del Viejo Régimen como válida:

> "Creemos que por la gracia de Jesucristo seremos salvos, lo mismo que ellos." (Hechos 15: 9-11) Tapad la boca a los que creen, cegad a los que leen la Biblia, borrad las páginas de la escritura, declaraos de una vez sectarios de otra religión: pues no os llamáis discípulos del Crucificado, porque vuestra impostura está manifiesta. Ni vosotros ni vuestros ídolos pueden salvar a un solo miembro de la familia humana: esa misión le está reservada a Jesucristo que oye a todos sin excepción. "Nadie puede llegar al padre sino por mí." (Juan 14: 6)

Estas palabras son terminantes, no dejan lugar a duda. Si el salvador hubiera dicho que los hombres podían llegar a su padre por otro conducto, lo habría expresado así, si hubiera querido que la humanidad quedase flotando entre vacilaciones, sin saber a qué atenerse respecto su salvación, no había sido tan explícito; pero habló con claridad que acostumbraba y manifestó que solo por él podemos acercarnos al Padre.

Los hombres no pueden acercar a sus compañeros a la región que reside el padre. Bueno es repetirlo: el enfermo no puede curar al enfermo; el ciego no puede ser el guía de otro ciego, la humanidad flaca y corrompida no puede purificarse a sí misma aunque

evanesca con pomposos títulos y declare que tiene los poderes del padre eterno para salvar a las almas.

La intermediación que se ha erigido como única es un error, y por tanto la verdad de pertenecer en Cristo debe girar con parámetros más acordes con los nuevos escenarios socio-políticos de separación Iglesia-Estado.

UN MISIONERO PROTESTANTE EN LA PARROQUIA DE LOS REYES

Por la misma época, un señor cura escribe a los "señores gobernadores de la mitra" acerca de la preocupación de qué hacer ante la presencia de misioneros protestantes. Un misionero "que hace la guerra a la Santa Iglesia":

> El 28 del proscimo pasado noviembre se me puso en conocimiento por los señores principales del pueblo de los Reyes perteneciente a la parroquia de Tizayuca que se había presentado una persona que decía ser sacerdote misionero de la Iglesia de Jesús. Comprendí desde luego que debía ser uno de tantos hombres desmoralizados que (han estado) haciendo la guerra a la Santa Iglesia católica y a la moral.[43]

En este informe a la curia arzobispal, el 12 de Octubre de 1869, el padre Osorno da parte de los hechos. La respuesta de parte de la curia, el 15 de octubre del mismo año, va en el mismo tenor: "Dénsele las gracias al padre Osorno por su celo y recomiéndesele la mayor diligencia para conservar la sana doctrina y la buena

43 Los Reyes Acozac es una de las 49 localidades que integran el municipio de Tecámac, en la región norte del Estado de México, colinda con el municipio de Tizayuca en el Estado de Hidalgo; pertenece al distrito de Otumba y está ubicado a la altura del km 44 de la carretera México-Pachuca. Tizayuca es un municipio de Hidalgo que colinda con el Estado de México, se le conocía con el nombre de Tizayohcan que en náhuatl significa "lugar en que se pone la tiza".

moral"[44]. Dicho pastor había llegado al templo del pueblo de los Reyes, y ordenó que se tocaran las campanas para reunir a la gente que por devoción y curiosidad querían ver a ese nuevo sacerdote que comenzó a predicar, y después repartió propaganda de su culto. La noticia llegó a oídos del párroco que acudió presto a proteger a su feligresía. Narra el padre Osorno: "[tuve con él] una gran conferencia con el [que] estreché a que me entregase los libros que tenía". Parece ser que el debate se realizó en algún lugar del mismo templo, de tal forma que el pueblo, ahí reunido, se percató de que su sacerdote discutía con el sacerdote de la "nueva religión".

DEBEN JURAR LA CONSTITUCIÓN

Fr. Miguel del Castillo escribe una carta con carácter de urgente al Curato Juzgado Sahuayo, debido a que algunos miembros del ayuntamiento deben jurar la Constitución, el documento está fechado en octubre de 1873:

> En estos momentos que son las tres y media de la tarde se encuentran en esta casa cural varios miembros del ayuntamiento de esta población con el objeto de consultarme ¿Qué es o no licito hacer la protesta en los términos en que previene la ley de 25 de septiembre sobre adisiones y reformas a la Constitución y promulgada el 5 de octubre último de este año de 1873? A lo que les contesté que no era licito añadiendo que tampoco lo era católico tomar la sobredicha protesta.
>
> Me han objetado que el párroco de Jiquilpan ha resuelto este caso en sentido contrario diciendo que no hay ninguna responsabilidad siendo coactador, no teniendo por otra parte intenciones de cumplir lo protestado yo no he creido tal espesie, mas si es así preciso les respondí que no me suscribo a tal juicio.
>
> En medio de estos distintos pareceres desean los sobredichos Sres el juicio de V. S. Y. sobre el particular resueltos todos á separarse del em-

44 Archivo episcopal de P.A. de Labastida y Dávalos, 1869-42-47.

pleo en caso q de hacer la protesta les venga alguna responsabilidad de conciencia.

La ceremonia de la protesta debe tener lugar, cuando más tarde, á las cinco. Suplico por lo mismo a V. S. Y. tenga la brevedad de contestarme cuanto antes mi consulta para que llegue oportunamente. Dios S. y guarde a V. Y.[45]

Sebastián Lerdo de Tejada veló "por las Leyes de Reforma y aseguró la observancia de las garantías personales contenidas en la Constitución y en los estatutos vigentes: libertad de expresión, de reunión, de conciencia y de prensa" (Knapp, 1962: 268). A esto se añade que, al elevar a rango constitucional[46] las leyes de Reforma, el presidente Lerdo de Tejada informaba a las Iglesias protestantes que en México había libertad de culto[47] ante la ley y que el gobierno de la República no tenía constitucionalmente preferencia por Iglesia alguna. Esto disgustó a la Iglesia católica[48] que por los antecedentes religiosos de Lerdo de Tejada esperaba un favorecimiento.

La oposición por parte de los obispos a la Constitución de 1857 fue rotunda, por ejemplo, se solicitó "repicar en la catedral como en las demás Iglesias" cuando se le pidió al arzobispo que festejara la publicación de la Constitución, a lo que el arzobispo se negó (García Ugarte, 2010). Para el momento de la presidencia de Lerdo de Tejada, en que persiste una línea de afianzamiento a las

45 Archivo del obispado de Zamora, Michoacán DGP 972, Sahuayo. Datos varios, de 1869 a 1880.

46 El presidente Sebastián Lerdo de Tejada elevo a rango Constitucional las Leyes de Reforma mediante un decreto con fecha del 25 de septiembre de 1873, y que fue promulgado para el mes de octubre del mismo año.

47 El presidente Sebastián Lerdo de Tejada elevo a rango Constitucional las Leyes de Reforma mediante un decreto con fecha del 25 de septiembre de 1873, y que fue promulgado para el mes de octubre del mismo año.

48 El arzobispo era Pelagio de Labastida y Dávalos (1816-1891), fue nombrado arzobispo el 18 de marzo de 1863.

Leyes de Reforma, la Iglesia ensaya diferentes líneas de abordaje, como es la rotunda oposición y condena a todos los que juraron el cumplimiento de la Constitución; pero también una especie de negociación con quienes han jurado y que no recibirán sanciones por parte de la Iglesia, es decir, una tolerancia que permita a la Iglesia tener fieles en puestos civiles. Con la Libertad de Cultos se oficializa el ingreso de Iglesias diferentes a la católica.

SALUDAMOS AL PUEBLO MEXICANO

En cambio la libertad de cultos significó para las nuevas Iglesias un evento que iba acorde con sus principios ideológicos, la editorial de la revista *El abogado cristiano ilustrado* de 1888 dice así:

> El día 5 del corriente mes fue el 31 aniversario de la promulgación de la Constitución de la República Mexicana. Ella es la carta fundamental de la libertad de México y la expresión de la voluntad de su pueblo. La promulgación de la Constitución de 57 es uno de los hechos más gloriosos en los anales de México. Significa libertad de conciencia, la tolerancia de todos los cultos, garantías personales, independencia nacional, y el derecho de todo hombre de leer la Palabra de Dios y predicarla en México y de adorar á su creador como dicte su conciencia. Saludamos al pueblo Mexicano en el aniversario del día en que fue dada la carta Política de su Nación (26).

Las nuevas Iglesias se ven favorecidas por el reacomodo de fuerzas en nuestro país, en el que el Estado reclama la entera libertad en su quehacer político. El tipo de relación entre el Estado y las Iglesias es uno de los puntos de los cuales las nuevas Iglesias comparten y además tienen experiencia. Eso les permite ganar simpatías entre la clase política gobernante, y así poder realizar su misión a la población que ya anhelaba un nuevo orden institucional que proporcionara "el orden y el progreso" de México, como ya sucedía en nuestro país vecino.

ASAMBLEA GENERAL DE MISIONES EVANGÉLICAS

La Asamblea General de Misiones Evangélicas se reunió en la Iglesia de la Santísima Trinidad[49] a principios del mes de febrero de 1888, y dice:

> […] Doce diferentes denominaciones fueron representadas en la reunión; y sus respectivas Misiones tienen trabajos en todos los estados de la República Mexicana, excepto Campeche y Chiapas. Más de cien obreros cristianos estuvieron presentes y tomaron participación en las discusiones de la Asamblea […] La unión fue completa, la armonía perfecta. Si los católicos romanos desean ver pruebas manifiestas de la unión que existe entre las diferentes denominaciones evangélicas establecidas actualmente en el país, que lean las Actas de la Asamblea que se publicarán dentro de poco. El protestantismo se extiende rápidamente en México, va minando los cimientos del Romanismo, y su triunfo completo sobre la Iglesia del Papa se aproxima (Ídem).

Las nuevas Iglesias entienden que incursionan en un país predominantemente católico, y por lo tanto establecen consensos que permitan mirarse no como rivales sino como operarios de la misma "viña del Señor", y sus diferencias son parte de la misma riqueza que emana del carisma fundante de Jesucristo. Por tanto la pertenencia entre las nuevas Iglesias tiende a una identidad más amplia que las incluye a todas y saben que el objetivo de su misión no las contrapone.

CONCLUSIÓN

Cada uno de los grupos en pugna —católicos y protestantes— comunica y refuerza su visión del mundo, del orden, y de los elementos que dan sentido a su grupo social. Por tanto, el debate no

49 Antiguo Convento Franciscano.

se halla en la calificación de culpable o víctima. El proceso en la construcción de la identidad sacerdotal católica tenía itinerarios englobantes en la vida de la persona, que acertadamente Goffman llama instituciones totales. El mundo significativamente compartido por los sacerdotes católicos internalizaba el orden social como lo dado por supuesto. Por tanto, el sistema de creencias en este mundo cuando todavía estaba caracterizado por el consenso confesional (más o menos), presentaba a los señores curas un paisaje de la realidad relativamente compartido. Las fibras de la convicción toca territorios muy sensibles en la vida de las personas, y por esta razón los desafíos ante un nuevo orden de cosas impelen a estos curas a buscar ayuda y consejo. Ante un cambio socio-político tan rotundo hay una búsqueda de re-significación para resistir y negociar ante nuevos escenarios totalmente nuevos.

Lo mismo puede decirse para el caso de los misioneros de las nuevas Iglesias cristianas, solamente que éstos tienen en su código genético cultural una trayectoria que emana precisamente de los procesos de reformulación del quehacer del hombre en la sociedad. Las diferentes reformulaciones de los cristianismos no generan cismas, sino que refuerzan uno de los elementos primordiales de su código cultural que es la pluralidad. Las eclesiologías de católicos y protestantes son diversas, y estas formas de organizarse socialmente facilitan o dificultan la forma de insertarse en una sociedad que está cambiando velozmente. El debate en este punto no lo estaciono en la calificación o descalificación en las maneras de insertarse en la realidad social, sino en la facilidad o dificultad de transformar sus respectivas tradiciones eclesiológicas a una sociedad que cambia. Por tanto, cada uno de los grupos en disputa participa en un drama cultural en el que se siente llamado a actuar para proteger su universo cultural, motivado profundamente por las maneras de interpretar las ideas-motor de su mito de origen.[50]

50 Las sociedades construyen sus divinidades y los relatos mitológicos que, con el tejido del imaginario simbólico, explican la razón de ser y el sentido de lo sagrado (Cfr. Báez, 2011:35).

En un contexto más amplio, las Iglesias recorren un camino de reposicionamiento en la vida política y social. La disputa de la oferta religiosa lleva consigo la construcción de fronteras simbólicas y por lo tanto de la definición de los que están "dentro" y de los que están "fuera".[51] El vacío de significado religioso para diversos grupos de la población puede encontrar eco en los nuevos grupos religiosos que acentúan los liderazgos laicos, la relación personalizada, la re-elaboración de las redes sociales y de nuevas formas de solidaridad en este nuevo marco cultural.[52]

51 Las fronteras étnicas en las problemáticas identitarias han incluido la interacción de las opciones y transacciones individuales que van delineando los procesos de diferenciación-indiferenciación, inclusión- exclusión, aceptación-rechazo (Cfr. Barth, 1976).

52 Entiendo por cultura la organización social del significado, interiorizada de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o representaciones compartidas, y objetivadas en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados (Cfr. Giménez, 2007: 49).

Secularización y devoción: los intentos de la jerarquía católica por controlar las expresiones religiosas en los espacios públicos, 1874-1917

José Alberto Moreno Chávez
CIESAS-DF

INTRODUCCIÓN

Las leyes de Reforma y su reglamentación de 1874 intentaron crear una nueva conciencia entre los ciudadanos, separando la esfera pública de la privada y enviando a la religión y sus prácticas hacia esta última. Inspirados en los ideales de la Ilustración y el liberalismo, los legisladores de la Constitución de 1857 defendían el lugar de la religión como una actividad individual y de carácter privado, haciendo de la libertad de cultos un derecho y una cuestión de principios personales. Tal doctrina no sólo contradecía la costumbre de la legislación colonial —que había sido heredada en las constituciones previas— de vigilar la integridad de la religión y mantener su sitio como el carácter de unidad entre los ciudadanos, sino que contravenía las prácticas religiosas de la mayoría de los ciudadanos.

Por esa razón, la ruptura que significó la aparición de las leyes de Reforma fue entendida como una separación de los asuntos públicos con la religión. Se prohibía la expresión pública de la religión, produciendo desconcierto y desasosiego entre los fieles y el clero, por el futuro del país. Es importante señalar que las leyes de secularización no se aplicaron de manera instantánea, sino que aguardaron hasta 1874 para su plena aplicación, así la reglamentación de la religiosidad, por medio de la Ley Orgánica de 1874, restringía tales funciones a los templos. Además, indicaba que una gran parte de las actividades religiosas como las fiestas, peregrinaciones, entrega del viático y funerales debían ser proscritas.

El tránsito hacia la secularización en el México finisecular representó para el catolicismo, en materia doctrinal, la adaptación a nuevas realidades políticas y principios legales. Dentro de los cambios que la jerarquía católica intentó impulsar entre sus fieles estuvo el de controlar, y en algunos casos prohibir, ciertas expresiones de religiosidad popular, especialmente aquellas que significaran la desobediencia expresa de las leyes y las que por sus rituales resultaran demasiado excéntricas a la sensibilidad finisecular.

ESPACIOS EN TENSIÓN: EL CAMPO Y LA CIUDAD

La Arquidiócesis de México presentó durante los años de 1880 una serie de cambios producidos por la creación de nuevas diócesis a partir de su territorio original. Heredado de los tiempos virreinales y, cuya extensión comprendía territorios más allá de Distrito Federal, incluyendo Toluca, Pachuca y Tehuacán, la arquidiócesis de México se manejaba como una entidad eclesiástica y administrativa que superaba a los límites de cuatro entidades federales de la república: Distrito Federal, Estado de México, Hidalgo y Puebla.

Como lo ha señalado Manuel Ceballos (1991: 420-21), el centro del país, el occidente y el Bajío representaron un eje para la renovación católica a inicios del siglo XX. Una explicación al surgimiento de nuevas diócesis (fragmentando las enormes arquidiócesis de México, Guadalajara y Michoacán) puede encontrarse en esta renovación del catolicismo militante, estableciendo las nuevas sedes episcopales como respuesta al surgimiento de movimientos católicos, en ciudades como León, Colima o Pachuca y correspondiendo al nuevo eje geopolítico que sugiere Ceballos. Con base en lo anterior, la Arquidiócesis de México y su fragmentación en las diócesis de Tehuacán, Toluca y Pachuca, correspondían al interés de la Iglesia por reafirmar su poder y control sobre aquellas ciudades en donde se incrementaba la presencia de organizaciones católicas, controladas por los laicos. Sin embargo, la importancia de la

oficina del Arzobispo no se eclipsó ante la realidad, por el contrario, continúo recibiendo correspondencia sobre asuntos diversos de aquellas nuevas diócesis fragmentadas de su área de influencia. Por esa razón, es difícil establecer un cierto límite geográfico sobre el área de influencia real del arzobispado ya que, si bien sus límites administrativos quedaban demarcados por la Ciudad de México y sus alrededores, su influencia moral y espiritual llegaba a fieles y religiosos más allá de su diócesis.

Aunque el arzobispado de México abarcaba tanto áreas urbanas como rurales, a partir de la década de 1880 se observa un cambio: se da preferencia a la ciudad como área de misión pastoral. La Ciudad de México se modernizó y se expandió durante el Porfiriato a un ritmo vertiginoso. El establecimiento de nuevas colonias hacia el norte y el oriente amplió el radio del espacio urbano respondiendo al surgimiento de nuevas clases sociales, medias y obreras, quienes abandonaban el centro de la ciudad en búsqueda de habitación y servicios. Paralelamente, los habitantes de las nuevas colonias conservaban una vida espiritual, atendida por la Iglesia. La nueva realidad urbana abrió el campo pastoral de la Iglesia mexicana hacia los obreros, los patrones, las amas de casa y los jóvenes, posibilitando la creación de nuevas organizaciones y redes sociales que serían clave para la renovación del catolicismo a inicios del siglo XX.

El catolicismo mexicano desde mediados del siglo XIX había incrementado su actividad pastoral, correspondiendo a la mayoría de los habitantes del país, en el campo; no obstante las ciudades se consolidaron como espacios predilectos para llevar a cabo la nueva pastoral. Como lo explica Jean Meyer: "La Reforma era urbana por sus elementos, su ideología y sus preocupaciones; [el Estado] la emprendió contra la Iglesia urbana [...] La Iglesia visible, la Iglesia rica era urbana" (Meyer, 1973:45); por ello, la nueva pastoral, entendida como un contraataque al liberalismo, tomó como punto de partida la vida urbana y proyectó sus ansiedades hacia una feligresía mixta compuesta por fieles rurales y urbanos. No obstante, resulta paradójico que tal pastoral haya

sido uno de los motores que provocó la vinculación estrecha entre sacerdotes y fieles en áreas rurales. Una explicación posible de tal fenómeno es que, la misma, impulsaba la intensa labor espiritual entre la feligresía, produciendo una identificación de intereses entre el cura rural y el pueblo. Una segunda explicación —que no excluye la primera— es que la nueva pastoral, aunque dirigida principalmente para los fieles en la ciudad, rescataba elementos clave de la religiosidad popular, como la exaltación de los milagros y la posibilidad de apariciones celestiales y, con ello, vinculaba las creencias entre los católicos urbanos y rurales.

De igual manera, y ante el lento cambio demográfico correspondiente a una incipiente urbanización, las ciudades —y en especial la Ciudad de México— fueron cobrando importancia frente al campo como áreas pastorales, provocando la adopción de nuevas estrategias para guiar la vida religiosa de los fieles, desarrolladas previamente en Europa. La experiencia europea de urbanización había orillado a la Iglesia católica a modificar sus estrategias pastorales. La explosión de la clase obrera y el impacto de la Revolución Industrial en la vida cotidiana provocaron profundos cambios en la vida religiosa y en la actitud sobre el papel público de la misma. Una situación especialmente delicada fue la migración de los campesinos hacia los centros urbanos, acostumbrados a una vida parroquial intensa y a una interacción constante con el párroco local, los inmigrantes hacia las urbes se enfrentaban a espacios desconocidos, en donde el comportamiento tradicional, en muchos casos, se mostraba como un obstáculo en el tránsito de estilo de vida. Los antiguos campesinos, convertidos en obreros y, de acuerdo con la mentalidad eclesiástica de la época, se enfrentaban al peligro de perder sus vínculos con la Iglesia y en consecuencia abandonar gradualmente la religión. Por esa razón, la ciudad se convierte en un espectro amenazante para la Iglesia porque, con la masificación, las personas pierden su identidad; misma que antes había estado relacionada con la religión en sociedades premodernas. De tal forma que oscilaba la amenaza constante de la impiedad y el ateísmo. La ciudad se imagina como una nueva e infinita Gomo-

rra, en donde la ley es el pecado y la condición para pertenecer a ella es abandonar el ejercicio de lo divino.

Ante ello, la Iglesia reencauzó su política pastoral, transitando de lo gremial hacia lo social y de lo estamentario hacia lo individual. En primer lugar, la pastoral tridentina hacía un fuerte énfasis en la organización piadosa de gremios, dividiendo a su grey de acuerdo con su profesión, con el objetivo de mantener un control cercano y efectivo de sus vidas espirituales. Con la modernidad esos vínculos se ven fragmentados con la propia desaparición de los gremios y la alienación de los artesanos, haciendo imposible el control de la vida espiritual.

Sin embargo, durante el proceso de la construcción de las clases sociales, la identidad se transformó adquiriendo nuevos sentidos, en donde la religión jugó un papel central, tanto como factor de sociabilidad como de prestigio. Durante el siglo XIX, la parroquia —como lugar único de socialización— se enfrentó a la competencia de otros espacios como los clubes de distinta naturaleza, las escuelas y los cafés. La parroquia perdió, lentamente, frente a estos espacios y actividades de índole, tanto educativa como recreativa, y de cierta manera se produjo un relajamiento en las prácticas, de acuerdo con las observaciones de testigos. No obstante, no podemos afirmar que los católicos del siglo XIX hayan dado la espalda a la vida religiosa o espiritual, por el contrario las parroquias en las ciudades sirvieron como lugares de reunión y socialización entre los nuevos obreros y sus familias. Por ello, las ciudades abrieron nuevos caminos para la pastoral por parte de la Iglesia, reencauzando los espacios de socialización.

A pesar de estas nuevas orientaciones, la imagen de la ciudad permaneció como el sitio del pecado por excelencia, a lo cual se oponía una versión idílica del campo como el lugar en donde la fe y las tradiciones eran preservadas. El campo y la piedad aldeana se convirtieron en un ideal para el sector más intransigente de la Iglesia, en donde se materializaba la inocencia y el mantenimiento de las costumbres cristinas, frente a la vorágine y grosería de la ciudad. Si bien este ideal no fue exclusivo de la Iglesia católica,

sino compartido por otras confesiones cristianas y movimientos seculares, en la Iglesia permaneció como un imaginario que servía para combatir la amenaza de la modernidad, en donde el campo estaba situado dentro de los márgenes de la correcta vida cristiana y, por ello, se intentaba emular esa vida parroquial dentro de las grandes ciudades. No obstante, en la práctica, el campo enfrentaba retos similares a los de la ciudad.

El tránsito hacia la modernidad representó para el catolicismo, en materia doctrinal, la adaptación a nuevas realidades, en donde el campo no permanecía marginado. En el México porfiriano la mayoría de la población (y por asociación, la mayoría de los fieles) residía en áreas rurales, por lo que el exceso de interés en la población urbana parecería un error de cálculo entre los jerarcas. Sin embargo, la influencia de Europa, en una Iglesia mexicana que se romanizaba a pasos agigantados, es el punto nodal para entender el origen de estas políticas. Como hemos descrito arriba, la situación del campo en Europa se enfrentaba a tasas altas de emigración hacia la ciudad y por un proceso de pérdida de valores aldeanos, sin embargo, en México —a pesar de la incipiente migración hacia las ciudades— la población rural continuaba bajo un esquema de valores tradicionales.

Dentro de los cambios que la nueva pastoral intentó entre sus fieles del campo estuvo el de controlar y, en algunos casos, prohibir la religiosidad popular. Un ejemplo de ello son las series de cartas que envía el párroco de Hueipoxtla al arzobispo Labastida explicándole acerca de la aparición de una imagen de la Virgen de Guadalupe en una roca. En su primera carta, el párroco le comenta que un grupo de labriegos encontraron una "mancha parecida a Nuestra Señora" en un peñasco, al cual atribuyen milagros y organizan procesiones y desconoce si éstas manifestaciones deben tolerarse. La respuesta del arzobispado es contundente, deben prohibirse de inmediato, pero le piden al cura que elabore un informe documentando los hechos.[53] En una segunda carta, en octubre de 1884, el

53 "Carta con motivo de una aparición de la Virgen de Guadalupe", 1884,

párroco comunica a la oficina del arzobispado que no ha escrito el informe porque intentó frenar las peregrinaciones y actividades en el lugar de la supuesta aparición, pero temía enfrentarse a los mayordomos a cargo del culto. La experiencia del párroco de Hueipoxtla no era una excepción, a medida que un cura rural escribía al arzobispado informando sobre cierta práctica popular, la respuesta era la de cesar inmediatamente tales prácticas y reencauzar esas expresiones hacia lo establecido por la Iglesia, pero siempre se enfrentaba a los intereses locales.

La religiosidad popular fue siempre un problema para la Iglesia católica en México, ya que andaba en linderos cercanos a la heterodoxia y la idolatría, sin embargo existió —a pesar de las constantes prohibiciones— una tolerancia entre los religiosos locales y sus fieles. Las prohibiciones a la religiosidad popular durante el Porfiriato se alejaron del combate a la idolatría como en la época virreinal y tomaron nuevos cauces. Una de las razones para prohibir la religiosidad popular está relacionada con la Ley orgánica de 1874 y su prohibición de hacer culto público, situación que comprometía a los eclesiásticos con el uso de atrios para funciones religiosas, ya que eran considerados parte del espacio público. Tal razonamiento se puede observar en la "Circular sobre el Reglamento de Templos en el Distrito Federal" de 1885, en donde el arzobispo pide que los sacerdotes "se limiten a hacer las bendiciones dentro de las puertas de la Iglesia, sin pisar jamás el atrio".[54] Los límites por parte del arzobispo para impedir que procesiones, novenas o *vía crucis* se hicieran en los atrios conllevaban lecturas políticas y, de cierta manera, impedían que los liberales más jacobinos los atacaran.

La segunda explicación abreva en la experiencia europea, en donde la religiosidad popular —si bien alabada en el papel— se había puesto en cuestionamiento como un obstáculo para formar

AHAM-Fondo Labastida y Dávalos, Caja 168, Exp. 48.

54 "Circular sobre el Reglamento de templos", 1885, AHAM-Fondo Labastida y Dávalos, Caja 189, Exp. 53.

a una nueva generación de católicos, en donde los cultos populares eran confundidos con ignorancia y superstición y se buscaba, a través de una nueva religiosidad, "modernizar" el culto católico (Harris, 2000: 246-287). En el caso mexicano, obró un argumento similar (sin excluir a la primera explicación), en donde la Iglesia entró en una dinámica similar al del régimen de Díaz en sus ansias por mostrar un rostro contemporáneo, intención que se enfrentaba a un catolicismo popular y en donde, nuevos cultos y formas de veneración, pusieran en la vanguardia a los fieles mexicanos, con la intención de erradicar las formas heterodoxas de culto. Para ello, era necesario que la Iglesia controlase las peregrinaciones y manifestaciones de culto populares ejerciendo un control sobre ellas en lugar de las cofradías a manos de los fieles.

Ejemplo de la segunda explicación es la respuesta que recibe el párroco de Tezontepec, cuando pregunta al arzobispo si debería tolerar que se vistan a los niños muertos menores de tres años como a las imágenes. El escueto telegrama da respuesta: "No se tolera. Empaña a la Iglesia".[55] Esto nos indica el difícil papel que tuvo la religiosidad popular, ante la nueva pastoral, en donde sin ser perseguida abiertamente, se le imponían limitaciones. El tránsito de las peregrinaciones, desde ser organizadas por cofradías de laicos hasta actividades reguladas por la jerarquía, es otro segmento en donde se pueden observar ambas razones para controlar la fe popular. La carta que dirige don Enrique Villagrán, vecino de Tlalpan, para organizar una peregrinación hacia el Tepeyac con sus cofrades, es respondida por las autoridades eclesiásticas con una negativa, pero con la invitación a que se reúna con su párroco y sea él quien pida la autorización.[56]

A pesar de los intentos por controlar las expresiones populares, éstas continuaron, ya fuera porque contaban con la anuencia

55 "Carta de Tezontepec sobre el culto", 1880, AHAM-Fondo Labastida y Dávalos, Caja 130, Exp. 62.

56 "Carta de don Enrique Villagrán como motivo de una peregrinación", 1913, AHAM-Fondo Mora y del Río, Caja 60, Exp. 46.

del cura local o bien porque eran espontáneas y escapaban a cualquier control (como las peregrinaciones con motivo de las *mandas*). En éstas expresiones de religiosidad popular sobrevivían las expresiones de piedad barroca, a las cuales estaban acostumbrados los fieles mexicanos sin importar su entorno y que mantenían a la jerarquía en una situación contradictoria, porque por una parte deseaban actualizar la devoción de acuerdo con los cánones europeos y, por el otro, tales expresiones eran un factor esencial en la piedad de sus fieles. Pero sin ellas, o en el peor de los casos siendo reprimidas, se enfrentaban a la violencia o a la pérdida de fe. La devoción era un factor de contacto entre los fieles urbanos y rurales y sus expresiones eran similares, sin embargo y, a medida que avanzó el tiempo, incluyeron nuevas imágenes concebidas especialmente para el medio urbano.

LA RELIGIOSIDAD: ENTRE LA PROHIBICIÓN Y EL CONTROL

La participación de miembros del gobierno en oficios religiosos y rituales era frecuente en los primeros años del México independiente, en donde las celebraciones patrias o la toma de posesión de un presidente o gobernador se festejaban con un *Te Deum*. De igual manera, los representantes de los tres poderes de la República se unían en peregrinaciones y romerías en fechas especiales del calendario religioso como la fiesta de *Corpus Christi*, cuya organización era herencia directa de las celebraciones religiosas del periodo colonial. Durante los primeros años de gobierno independiente el Estado preservó la función ritual de la religión y con ello no sólo intentaban granjearse el apoyo popular, sino que oraban por la prosperidad para la patria.

La tensión generada a partir de ello, consolidaría entre los católicos la visión del Estado liberal (por lo menos durante el periodo de Lerdo de Tejada) como una encarnación de la irreligiosidad y el ateísmo, favoreciendo que discursos reaccionarios y conservadores encontraran un terreno fértil entre la feligresía.

Si bien la promulgación del reglamento conllevó a un periodo de tensión e inclusive revueltas no sólo en México sino en ciudades del Bajío y la insurrección de los *religioneros* en Jalisco y Michoacán, la llegada de Porfirio Díaz al poder, calmaría las aguas y permitiría la expresión pública casi sin restricciones de la religiosidad. No obstante, los intentos por prohibir ceremonias y fiestas en público terminaban regularmente en violencia: como ejemplo están los esfuerzos del intelectual liberal Ignacio Ramírez en Tlaxcala, intentando restringir las celebraciones religiosas de Semana Santa. Ante su fracaso, debió salir huyendo debido a una revuelta.

Los intentos liberales por censurar la religiosidad en los espacios públicos se encontraron con la realidad de que no sólo era imposible sino hasta peligroso; no obstante, de vez en cuando se organizaban manifestaciones denunciando actividades de culto público o algún funcionario intentaba prohibir alguna celebración, con resultados adversos. Un buen ejemplo del tipo de acciones encabezadas por los jacobinos en contra de las expresiones públicas de fe, fue las que se dio en el marco de la coronación de la Virgen de Guadalupe en octubre de 1895. Un incidente especialmente penoso fue cuando, parte de los peregrinos provenientes de Puebla, fueron arrestados por unos agentes de la policía, cuando desplegaron sus estandartes con la imagen mariana. La prensa católica especuló acerca del grupo que alertó a los agentes sobre la conducta de los asistentes, aunque únicamente los señaló como masones. No obstante, el incidente no pasó a mayores y los detenidos fueron liberados en el sitio de los hechos después de pagar una multa (Plancarte, 1914: 494-496).

Tales muestras nos indican que durante el Porfiriato, los reclamos jacobinos y anticlericales tenían campo para la expresión, pero de ninguna manera correspondían a la situación de persecución que denunciaban los sacerdotes. Por el contrario, las muestras de devoción pública se hacían en la absoluta normalidad, por lo que tales incidentes, más que la norma eran excepciones. Sí bien excepcionales, los ataques en contra del culto público posibilitaron

que el clero intentara ejercer un control férreo sobre la religiosidad, coincidiendo con dos procesos de la Iglesia católica a nivel internacional: controlar las expresiones "populares" de religiosidad a favor del discurso conservador y evitar que las mismas expresiones fueran categorizadas como supersticiones por sus opositores.

Inspirados de nueva cuenta en la religiosidad nacida del concilio Vaticano I, los prelados locales intentaron controlar la religiosidad, censurando aquellas prácticas que les pudieran parecer controvertidas y criticables, a favor de aquellas en donde pudiera expresarse discursos políticos y sociales concordantes con las doctrinas conservadoras. Podemos advertir que tal proceso coincidió con el nacimiento de una categoría que a lo largo del siglo XX será conocida como *religiosidad popular*, delimitando lo aceptable por la jerarquía como una forma correcta de expresión religiosa y dejando fuera lo controvertible para el nuevo modelo de espiritualidad o aquellas expresiones que pudieran ser esgrimidas como armas ideológicas por los críticos de la Iglesia. Un ejemplo claro de ello es la larga controversia para censurar bailables y representaciones en los atrios de los templos. Una circular del arzobispado de México señalaba que los párrocos no sólo debían restringir el sitio de las bendiciones adentro del templo, sino pedir a los fieles que no celebraran danzas y quemaran cohetes en los atrios.[57] La prohibición, que seguía el reglamento de 1874, también intentaba controlar las expresiones religiosas de los feligreses con el objetivo de impedir "a los fieles escandalizar la vía pública".

Los bailes y las representaciones de episodios religiosos en los atrios, eran parte de la cultura religiosa de los fieles del arzobispado desde la época virreinal, aunque en su larga historia no habían estado exentos de controversias e intentos de censura, tendencia cuyo origen databa desde la época de las Reformas borbónicas, cuando en 1794 el virrey Revillagigedo prohibió las representaciones de la Pasión de Cristo en los alrededores de la Ciudad

57 "Circular sobre el Reglamento para los atrios de los templos", 1886, AHAM-Fondo Labastida, Caja 189, Exp. 53.

de México durante la Semana Santa, por considerarlas excesivas (Trexler, 2003, 51-53).

A pesar de los intentos por terminarlas, tales expresiones siguieron haciéndose a lo largo del siglo XIX, inclusive durante la Guerra de Reforma. En 1895, el diario católico *El Tiempo* informaba a sus lectores acerca de las peregrinaciones y representaciones de la Pasión a las cuales podían acudir durante la Semana Santa, recomendando la asistencia a la representación en Amecameca para observar "las terribles escenas de la Pasión de nuestro Salvador."

De manera muy distinta, la prensa católica señalaba indignada las representaciones de la Pasión en donde locales representaban papeles de figuras religiosas como María, Jesús y los apóstoles, señalando que tales obras hacían que "El Hombre-Dios pareciera ridículo" y sirvieran más de mofa que de recogimiento (64-66). Richard C. Trexler en su estudio sobre la representación de Iztapalapa, señala que para finales del XIX, varias poblaciones alrededor de la ciudad organizaban las representaciones de las *Tres Caídas* con vecinos, aunque no siempre hubiera un actor que encarnaba el personaje de Cristo. Las representaciones de Mixcoac, Coyoacán, Iztacalco, Tacuba, Iztapalapa y Azcapotzalco fueron objeto de censura eclesiástica por el arzobispado, quien emitió una circular en 1900 prohibiendo tales representaciones. Aunque Trexler no encontró el texto de la circular, conoce de su existencia a través de la prensa y sobre todo por las crónicas de las celebraciones de la Semana Santa iztapalapense de la segunda década del siglo XX, en donde se refieren a tal edicto (77-79).

Resulta paradójico que, a medida que las asociaciones de laicos cobraban importancia y poder, la jerarquía del arzobispado se empeñara en censurar y proscribir las organizaciones piadosas populares. Una posible explicación es que las asociaciones laicas mostraban un rostro "moderno" de la Iglesia y por ello en consonancia con la nueva espiritualidad, mientras que las cofradías y hermandades tradicionales se anclaban en la tradición y en la faceta más indígena del catolicismo.

La causa por censurar tales representaciones probablemente se debía "al pobre espectáculo moral" que ofrecían. El editor de *El Mundo Ilustrado* destacaba que a diferencia de la representación en Oberammergau, las locales estaban a cargo de los estratos más bajos de la sociedad, haciendo de ello un espectáculo de la embriaguez, la pobreza y la ignorancia, condiciones que equivalían a crímenes para la rígida sociedad porfiriana.

Cabe señalar que tales representaciones estaban organizadas por cofradías y hermandades vecinales, las cuales se enfrentaban constantemente con los párrocos para llevar a cabo dichas celebraciones, antecedente que poco favorecía su aceptación para la jerarquía. De hecho, miembros prominentes del arzobispado, como el padre Antonio Plancarte habían mostrado su disgusto ante tal tipo de celebraciones, tildándolas en el caso del abad de la Colegiata como "mitotitos espirituales" (Plancarte, 1914: 560).

El disgusto del padre Plancarte no sólo se restringía a las celebraciones religiosas organizadas por vecinos, también veía que varios sacerdotes de la diócesis permitían actos en los templos poco ortodoxos de acuerdo con su perspectiva romanista. En una carta dirigida a un amigo, el 23 de diciembre de 1895 le describe la penosa situación de los oficios en la Colegiata de Guadalupe: "En este puesto me estoy sacrificando inútilmente. Corrijo los abusos y me dicen que son costumbres, privilegios, usos, etc., etc., etc. En las ceremonias los que concurren a oficiar, no quieren sujetarse al pontifical, ni al ceremonial, ni a las decisiones de la Congregación de Ritos" (554). Antonio Plancarte no cesó en sus esfuerzos por corregir la liturgia, inclusive censuró varias piezas que se ejecutaban en las misas, identificando tonadillas de música profana (incluyendo episodios de zarzuelas) a los cuales se les había incorporado algún texto religioso.

Los intentos de censura inclusive trascendían hacia las prácticas tradicionales. El cura de Tezontepec consultó a la jerarquía acerca de permitir la costumbre local de vestir a los cadáveres de los niños como ángeles o santos. El arzobispado respondió pro-

hibiéndolo.[58] El párroco de San Bernardo escribe preguntando al arzobispo si la costumbre de los fieles de llevar sus imágenes por la calle para ser bendecidas en la Iglesia, no contraviene el Reglamento de templos.[59] Desgraciadamente la respuesta se perdió, pero la carta muestra la correspondencia entre rituales urbanos y rurales. De igual manera, se censura lo que la creencia popular concebía como milagroso. El cura de Chalma escribe al arzobispo, describiendo que en uno de los árboles del santuario "apareció" milagrosamente el rostro de Cristo, y ante el prodigio le escribe al arzobispo pidiendo su venia para que fuera venerado. La fría y seca respuesta le indica al sacerdote que no debe dar cauce a supersticiones.[60] De tintes casi dramáticos, el párroco de Chicolapan, escribe apesadumbrado a Labastida y Dávalos describiéndole que sus feligreses no aceptaron que la estatua de la Virgen de Guadalupe, comprada ex profeso para que presidiera el templo, sustituyera la imagen del santo patrono. El arzobispado respondió pidiéndole prudencia al cura, aunque no cesara en su esfuerzo por difundir el culto guadalupano.[61]

Los intentos de censura indican el interés por la jerarquía de controlar la espiritualidad de los fieles del arzobispado. Las muestras antes descritas, sí bien tradicionales, eran tratadas como supersticiosas no sólo por los liberales, sino por aquellos católicos que veían en ellas reductos de expresiones indígenas, las cuales los acercaban más al "salvajismo" que a la civilización. De manera paralela, al controlar las expresiones de religiosidad como ceremonias, representaciones, romerías y peregrinaciones, se imponía el control del clero sobre aquellos aspectos religiosos organizados

58 "Carta de Tezontepec sobre culto", 1880, AHAM-Fondo Labastida, Caja 130, Exp. 62.

59 "Carta de San Bernardo", 1895, AHAM-Fondo Alarcón, Caja 42, Exp. 26.

60 "Carta de un sacerdote sobre un milagro en Chalmita", 1898, AHAM-Fondo Alarcón, Caja 71, Exp. 32.

61 "Carta del cura de Chicolapan sobre una imagen de la Virgen de Guadalupe", 1883, Caja 161, Exp. 14.

por los fieles, reduciendo con ello interpretaciones poco ortodoxas e imponiendo una sola directriz. Con la censura se pretendía imponer el discurso conservador sobre tales, convirtiendo expresiones populares en actos de apoyo a los intereses eclesiásticos.

Sin embargo, y a pesar de que la arquidiócesis logró controlar de manera eficiente algunas de las peregrinaciones hacia la Villa de Guadalupe envolviéndolas en un discurso anti-moderno y patriótico, no tuvo la misma suerte con otras expresiones. En el caso de Iztapalapa no queda claro sí las representaciones se interrumpieron entre 1900 y 1913 o bien modificaron la presencia del actor que interpretaba a Cristo con la imagen llamada *Señor de la cuevita* de amplia devoción en el pueblo. Sin embargo, en 1914 y de acuerdo con la tradición oral, Emiliano Zapata y sus fuerzas ayudaron a los cofrades a organizar la representación, inclusive prestaron sus caballos para que los *sahuayos* o romanos pudieran conducir a Cristo al Gólgota ubicado en el Cerro de la Estrella (Trexler, 2003, 81-82). Un último intento por impedir la representación de Iztapalapa se dio en 1926 con motivo de la coyuntura que conduciría a la Guerra Cristera, impidiendo que se llevara a cabo más por cuestiones políticas que por una censura de costumbres.[62]

CONCLUSIONES

Los intentos de censura indican el interés de la jerarquía por controlar la religiosidad de los fieles del arzobispado. Las muestras antes descritas, sí bien tradicionales, eran tratadas como supersticiosas no sólo por los liberales, sino por aquellos católicos que veían en ellas reductos de expresiones indígenas, las cuales los acercaban más al "salvajismo" o la "barbarie" que a la civilización. De manera paralela, al controlar las expresiones de religiosidad como ceremonias, representaciones, romerías y peregrinaciones se

62 "Circular para prohibir las representaciones de la Pasión con judíos, danzantes, sayones, etc.", 1926, AHAM-Fondo Mora y Del Río, Caja 69, Exp. 13.

imponía el control del clero sobre aquellos aspectos religiosos organizados por los fieles, reduciendo con ello interpretaciones poco ortodoxas e imponiendo una sola directriz.

En este sentido, el arzobispado tuvo éxito en organizar y controlar el flujo de peregrinos en eventos masivos como la Coronación Guadalupana de 1895 y la Consagración y Coronación a Cristo Rey en 1914, implementando una disciplina estricta sobre los fieles y difundiendo entre los asistentes la visión de un país solamente unido por el catolicismo. Inclusive, durante el quiebre del Estado liberal entre 1913 y 1916, las peregrinaciones hacia la Villa fungieron tanto como actos religiosos (en donde los devotos asistían a pedir la intercesión divina para terminar la guerra) y actos políticos (mostrando el descontento de los fieles ante la ocupación de la ciudad por las tropas constitucionalistas). No obstante, la mayoría de las expresiones religiosas populares escaparon de su control.

Los intentos por censurar el culto de imágenes "aparecidas" en la vía pública no tuvieron éxito, y especialmente durante la Revolución, tales casos eran frecuentes y se promocionaban a través de la prensa. En un encuentro entre la devoción "moderna" y la tradicional, el 6 de enero de 1914 durante la ceremonia de coronación a Cristo Rey, los fieles de Tepexpan celebraron la ocasión con cohetes, danzas y flagelaciones públicas.[63]

En conclusión, y a pesar de los intentos de la jerarquía y el Estado por controlar las expresiones populares en la vía pública, éstas continuaron. Es importante entender que las resistencias ante las leyes liberales se debieron a sentimientos religiosos, por lo que, en otras palabras, a una sociedad predominantemente religiosa le fue impuesta una forma secular de organización y un comportamiento laico para la vida pública, apartando lo religioso para la esfera privada, modelo rechazado por los fieles. Tal tensión, entre un modelo secular y laico en lo político, impuesto en una sociedad

63 "Carta del Pbro. Juan de Dios Hurtado", 1914, AHAM-Fondo Mora y del Río, Caja 41, Exp. 83.

predominantemente religiosa explica la permanencia de los cultos populares.

De la misma manera, la situación del arzobispado en censurar algunas expresiones y apropiarse de otras, refleja la influencia que tuvo la piedad nacida del Concilio Vaticano I entre la jerarquía mexicana, convirtiendo algunas expresiones religiosas (sobre todo, las peregrinaciones) es instrumentos de devoción y también de ejercicio político en regímenes que les eran adversos. Igualmente, la selección por discriminar ciertas prácticas no escapaba de las dicotomías entre la "civilización" y la "barbarie" que regían el pensamiento político de finales del XIX e inicios del XX. Así la jerarquía mexicana aceptaba en parte el modelo secular de conducir hacia el espacio privado parte de las prácticas religiosas y ofrecía un rostro "civilizado y moderno" de la religión.

La cristiada y la radicalización del pensamiento de los obispos mexicanos

Yves Bernardo Roger Solís Nicot
Universidad Iberoamericana-Prepa Ibero

INTRODUCCIÓN

La presente exposición tiene como objetivo principal presentar de manera introductoria el pensamiento político y social de los obispos y arzobispos mexicanos durante el conflicto religioso conocido como la Cristiada. El periodo histórico de la Cristiada y después de la creación del *modus vivendi* representa un momento clave para entender el México contemporáneo. Si bien las estadísticas hablan de que en 1910 99.2% de la población era católica, (INEGI, 2005:3) las cifras del censo de 2010 son sorprendentes, ya que todavía 89,3% de los mexicanos, quienes profesan una religión se asumen cómo católicos, lo que representa 82.7% de la población total mexicana (INEGI, 20011:3-4). Si bien faltaría una lectura regional y un estudio de las tendencias, lo más sorprendente para las ya reconocidas organizaciones religiosas es que el grupo con más crecimiento es el de los ateos. Fue justamente durante el periodo de la Cristiada que se fue generando parte de esta adhesión y ruptura entre los fieles y los obispos y por extensión de la jerarquía católica.

En México, a pesar de haber sido uno de los primeros países en realizar la separación Iglesia-Estado, anunciada explícitamente con las leyes de Reforma, incluida *a posteriori* en la Constitución de 1857, con Lerdo de Tejada, y reafirmada en la Constitución de 1917,[64] los gobiernos no pudieron hacer efectiva la ley, sino hasta

64 La Constitución de 1917, de hecho, le restaba cualquier posibilidad de existencia legal a la Iglesia.

la llegada de los sonorenses al poder en los años veinte. A partir de 1926, promovieron una serie de reformas legislativas, impulsadas por el presidente Plutarco Elías Calles, que acabaron —entre otras cosas— con la situación privilegiada del clero católico mexicano. Al contestar esos ataques con la suspensión de los cultos, el clero católico mexicano provocó la generación de una guerra civil conocida como la Cristiada. Tres años de conflicto entre los soldados de Cristo y el ejército federal vieron su "resolución" gracias a los acuerdos que concretaron el presidente interino en 1928 y 1929, Emilio Portes Gil y un par de miembros de la jerarquía católica mexicana, Pascual Díaz, obispo de Tabasco, nombrado arzobispo de México en 1929 y Leopoldo Ruiz y Flores, arzobispo de Morelia. Durante los acuerdos de 1929, la situación no se arregló de manera meramente nacional. Parecía que fueron las acciones conjuntas del Vaticano, de Chile, de Francia y de los Estados Unidos las que lograron este consenso. Esos arreglos resolvieron momentáneamente y parcialmente el problema. No le aportaron una solución duradera, haciendo que historiadores como el franco-mexicano Jean Meyer, hablarán de un *modus muriendi*. En este contexto es fundamental entender el pensamiento político y social que llevó a los jerarcas de la Iglesia católica a ser en este momento uno de los de los actores con mayor importancia de la vida política y cultural mexicana.

Una nueva generación de hombres religiosos y políticos logró entender lo que significaba un *modus vivendi* para cada grupo social. Lázaro Cárdenas, presidente electo de México en 1934, y Luis María Martínez, nombrado arzobispo de México en 1936, aprovecharon su relación personal y el favorable contexto internacional para brindar una solución duradera al conflicto religioso. La mayor apertura se vio reflejada con López Portillo y la primera visita de un Papa en México, la de Juan Pablo II, en 1979, y sobre todo con las reformas promovidas por Carlos Salinas de Gortari, en 1992.

El problema religioso no tuvo su origen en el conflicto armado cristero, que era la parte visible del iceberg; ni tampoco con

la muerte de Obregón, asesinado por un joven católico. Lo que explica esta problemática es un problema de trasfondo en cuanto a la utilización y control sobre el espacio público en el cual la comprensión del pensamiento político y social de los jerarcas de la Iglesia católica en México es fundamental. El fin de los años veinte muestra claramente la lucha por el poder y el control de las masas por las dos fuerzas políticas dominantes de México: la Iglesia católica y el Estado moderno revolucionario.[65]

Este artículo tiene dos vertientes específicas. Se plantea en primera instancia un panorama histórico que explique el contexto que lleve a entender la situación que llevó a un conflicto abierto entre la Iglesia y el Estado. Cabe aclarar que se entiende aquí por conflicto religioso las relaciones tensas que existieron desde la creación del nuevo estado mexicano, pasando por la Constitución de Apatzingán, literalmente católica, por las luchas masónicas, la lucha abierta entre la Iglesia y el Estado a partir de Juárez así como

65 Una de las dificultades de los estudios de historia de la Iglesia, es la de dar cuenta de la legitimidad de tal o cual grupo sin entrar en la crítica o la exaltación. En efecto, muchas veces los argumentos de uno u otro bando fueron de orden místico, mesiánico. Es nuestra obligación mostrar cómo las legitimaciones teóricas se adecuaron con la realidad. El estudio de los textos fundamentales de la Iglesia (encíclicas, Biblia, textos de los padres de la Iglesia) es necesario para esta comprensión puesto que dichos textos son el sustento legítimo en el cual se basan los jerarcas para enunciar y expresar su pensamiento. No se puede entender cualquier acción de la Iglesia si no se tomaba en cuenta el sentimiento sobrenatural que tenían los obispos de su cargo. El aspecto "sobrenatural" llevaba a veces a cuestiones tan complejas al confrontarlas con las presiones internacionales que recibían tanto el estado moderno mexicano como los jerarcas de la Iglesia católica por parte de la Santa Sede y los Estados Unidos de América. Es muy interesante ver cómo el estado revolucionario, al afirmar su adhesión a la modernidad, caía también en la creencia de estar cumpliendo con una misión superior a la de sus burócratas. La Constitución de los Estados Unidos Mexicanos de 1917 transformó al presidente en un *Deus ex machina* capaz de arreglar cualquier situación que se preséntese en la nación.

la introducción de las Leyes de Reforma. En una segunda instancia presentaré cuál es la posición oficial de la Iglesia católica durante la guerra cristera posterior a la Constitución de 1917, para facilitar así la comprensión de un fenómeno tan complejo como el conflicto religioso. Se presentarán también algunas de las motivaciones que llevaron a pensar posibles acuerdos religiosos con Obregón y con Calles.

Finalmente, en conclusión, se planteará el nuevo camino a un *modus vivendi* "real", que permita la construcción de un nuevo contexto de relaciones veladas, pero toleradas entre el Estado y la Iglesia permitiendo el diálogo entre obispos y arzobispos marcados por la Cristiada y los elementos menos radicales del cardenismo.

EL CONTEXTO HISTÓRICO: ¿ESTADO ANTICLERICAL O ANTICATÓLICO?

La independencia o nueva dependencia como lo marcó Alicia Puente Lutteroth, socióloga e historiadora desde la corriente histórica de la perspectiva de los pobres marcó un cambio radical en las relaciones que tenía el poder eclesiástico con el poder ejecutivo (Puente Lutteroth, 2002). La creación de un estado nuevo, implicaba la necesidad de reformular las relaciones de poder y las prerrogativas de cada uno de los poderes existentes. Se debían hacer nuevas limitaciones y redefinir las leyes de poder así como las cuotas de éste. Como es muy importante brindar una visión que pudiera rebasar el fetichismo institucional. Es necesario ir más a allá de estudios macro históricos y considerar cómo la peculiaridad de cada individuo podía también tener influencia sobre el poder político y transformar la historia.

En 1814 cuando se promulgó en pleno periodo insurgente la Constitución de Apatzingán, la religión católica era la única legal. Si bien, la primera Constitución federal de 1824 no cuestiona el papel preponderante de la Iglesia católica, la negación por parte de la Santa Sede de seguir con el patronato que se tenía con el anti-

guo Virreinato de la Nueva España ayudó la introducción de ideas liberales en México. El real patronato permitió a los reyes españoles dirigir, financiar y controlar la evangelización de los indígenas y regir sobre la vida de la Iglesia en el virreinato. Como dice el historiador Jean Meyer, "Les premiers problèmes que devait affronter la jeune nation étaient politiques: libéraux contre conservateurs, fédéralistes contre centralistes, Église contre État; ces questions divisèrent l'élite créole, ce qui explique l'instabilité politique et le déchaînement des factions sans que soit aucunement affectée la structure économique et sociale héritée de la période coloniale" (Meyer, 1999).

Durante el conflicto que opuso las fuerzas dirigidas por Benito Juárez a la dictadura de Antonio López de Santa Anna en 1855, el clero, en su mayoría, tomó partido por el dictador en contra de Benito Juárez, juzgado demasiado liberal (Valadés Rocha, 2006). Como lo demostró uno de los grandes pensadores mexicanos católicos de finales del siglo XIX el pensamiento liberal era considerado en el mundo católico como uno de los grandes problemas sociales (Valverde, 1890). El crecimiento de los movimientos franco-masones en México inquietaban en muchos aspectos a los miembros de la Iglesia católica mexicana, (Trueba, 2007 y Rius Facius, 2002) de la misma forma que marcaba el destino de los diferentes miembros del clero católico a nivel internacional[66]. Después de la victoria de este último; se inició en 1856 un nuevo proceso de Constitución. En esta Constitución los debates entre otros asuntos se centraron sobre la tolerancia de los cultos, quitando así a la religión católica su estatus de religión de estado. Entre 1855 y 1856 se redactaron una serie de leyes conocidas como las leyes de Reforma. Dichas leyes empezaron el movimiento de laicización del Estado mexicano. Algunas leyes ya habían sido votadas pero no habían adquirido al rango de artículos constitucionales. El 5 de febrero de 1857 se promulgó la Constitución que, sin buscar despojar a la Iglesia católica de su papel preponderante, le quitó su

66 León XIII, Libertas, Sobre la libertad y el liberalismo, 20 de junio de 1888.

monopolio de educador, ya que el texto constitucional planteaba la libertad de la educación.

Mientras la primera serie de leyes de 1855 se había enfocado en el tema de la Justicia, la segunda, de abril a junio de 1856, afectó el poder del clero. Dichas leyes fueron integradas a la Constitución de 1857 con el artículo 123. Por ejemplo, a partir del año de 1873, el Estado se otorga el derecho de intervenir en los asuntos de la Iglesia. El artículo 27 no permitía a la Iglesia la posesión de bienes inmobiliarios. En 1859, durante el periodo de la guerra de Reforma, leyes más radicales fueron votadas: (Tena Ramírez, 1985:630-667).

- 12 de Julio de 1859: Ley de nacionalización de los bienes eclesiásticos en la cual se incluía la independencia de la Iglesia y el Estado, así como la supresión de las órdenes masculinas.
- 23 de Julio de 1859: Ley del matrimonio civil ante un Juez Cívico.
- 28 de Julio de 1859: Ley de registro civil para los nacimientos y las defunciones.
- 31 de Julio de 1859: Decreto de secularización de los cementerios que suprimió su administración por la Iglesia.
- 11 de Agosto de 1859: Decreto que redujo el número de fiestas religiosas.
- 4 de Diciembre de 1859: Ley sobre la libertad del culto religioso (Tena Ramírez, 1985: 630-667).

Con estas leyes, la Iglesia acababa de perder su monopolio de religión de Estado. El país se abría a las demás religiones y a las confesiones protestantes en particular. Unos católicos tomaron las armas en contra de las leyes de Reforma, este movimiento fue conocido como los religionarios y se puede ver como un antecedente de la guerra cristera (Meyer, 1994:34). La Intervención Francesa y el segundo imperio mexicano frenaron la aplicación de esas leyes (Flores Salinas, 1999: 113-125). El movimiento de emancipación liberal y la modernidad habían llegado a México y Maximiliano, invitado por las fuerzas conservadoras, fue uno de sus más grandes promotores.

Después de la desaparición de Maximiliano de Habsburgo, efímero emperador de México entre 1863 y 1867,[67] Juárez se mostró conciliador con la Iglesia durante la República Restaurada de 1867 a 1872. Vicente Lerdo de Tejada quien gobernó, de 1872 a 1876, fue quien aplicó las leyes de Reforma ya que las integró a la Constitución (Pi Suñer, 1999: 127-137). Para sorpresa de la Iglesia católica, Vicente Lerdo de Tejada, liberal moderado, se hizo el portavoz de la oposición a la Iglesia y para bien del Estado aplicó dichas leyes (Adame Goddard, 1981). Tomó tres decisiones que consumieron su ruptura con la Iglesia: la "constitucionalización" de las leyes de Reforma y las reglamentaciones subsecuentes; la expulsión de los jesuitas y la obligación de dejar sus conventos a las Hermanas de la Caridad; así como el proteccionismo y el favoritismo hacia los protestantes. Lo anterior nos permitía hablar más bien de un anticatolicismo más que de un anticlericalismo. Nuevamente, la situación política y el éxito del plan de Porfirio Díaz optó por una política de conciliación y por lo tanto se dio un acercamiento entre el Estado y la Iglesia. Fue durante su casi ininterrumpido gobierno —se hace referencia aquí al gobierno de Manuel González presidente de México 1870 a 1874— que se pudieron realizar acontecimientos tan importante para el mundo mexicano católico como la solemne coronación de la Virgen Guadalupe en 1895, o la realización de un Concilio Plenario Latinoamericano. Durante los primeros diez años del siglo XX, los católicos pudieron realizar numerosos congresos católicos sociales y semanas sociales. Fue cuando también se empezaron a considerar las aportaciones sociales y políticas enunciadas por el Papa León XIII (Adame Goddard, 1981).

Con Francisco I. Madero, presidente de México entre 1911 y 1913, surgieron varias asociaciones católicas, entre otras, el Partido Católico Nacional que apoyó la candidatura de Madero en

67 Segundo emperador de México, de origen austríaco, llegó al poder con el apoyo del ejército francés y su famosa Légion Etrangère. Vencido por el ejército mexicano, fue fusilado el 19 de Junio de 1867.

1910. La mayoría de los revolucionarios, con la famosa excepción de Zapata, fueron anticlericales. Veían en la Iglesia un contra poder que había que destruir para poder construir un Estado Nuevo. Durante el periodo del gobierno de Victoriano Huerta, presidente de 1913 a 1914, se fundó uno de los grupos más activos del mundo católico mexicano: la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, fundada por el padre Bernardo Bergoënd S.J.

La posición del clero con Victoriano Huerta siempre fue criticada por los revolucionarios norteños: Álvaro Obregón, Plutarco Elías Calles. La actitud de los católicos fue claramente ambigua durante la presidencia de Victoriano Huerta y existe un debate entre los historiadores sobre el papel jugado por los laicos católicos, pero también por los miembros de la jerarquía católica en México. Este punto fue en particular retomado por María Gabriela Aguirre Cristiani, en su obra, ¿Una historia compartida?, revolución mexicana y catolicismo social, 1913-1924[68] menciona el peso de las historiografías, relatos que presentan tanto a los católicos opositores cómo aliados del régimen contra-revolucionario de Victoriano Huerta (Aguirre Cristiani, 2009: 43-44). Mientras que en su momento, la facción maderista suponía que el clero lo apoyaba, la participación de algunos católicos de renombre en el gabinete de Huerta provocó un resentimiento hacia la participación política de los católicos. La historiografía revolucionaria insistía de hecho en esta visión "negativa" extendiéndola al Partido Católico Nacional que había respaldado la candidatura de Francisco I. Madero

68 Gabriela Aguirre mostró claramente cómo los historiadores están divididos entre quienes afirman que la Iglesia estuvo al margen de los acontecimientos políticos revolucionarios mientras que otros vieron con buenos ojos la salida de Madero e incluso apoyaron abiertamente a Huerta. José Gutiérrez Casillas (1974) y Gerardo Decorme (1924), defienden la primera postura en sus libros, mientras que Alfonso Torro (1927) y Alicia Oliveira (1987) defienden la postura opuesta. Lo importante como lo mencionaba Jean Meyer (1989: 66-67) era que el anticlericalismo fue compartido por varios de los revolucionarios que se unieron al movimiento de Venustiano Carranza.

frente al candidato de Porfirio Díaz. La historiografía que veía en la Revolución un movimiento agrario se limitaba a afirmar que el Partido Católico Nacional era una asociación formada por terratenientes, instrumento pasivo de la jerarquía católica, cómplice de la muerte de Francisco I. Madero y fiel colaboradora de Victoriano Huerta (O'Dogherty Madrazo, 2001:18).

Si bien algunos católicos tuvieron puestos de importancia y hasta fueron secretarios del gobierno de Huerta,[69] la disolución del Partido Católico Nacional en 1914 mostró por otra parte falta de adhesión a este mismo gobierno. Laura O'Dogherty, en su tesis doctoral publicada por el Colegio de México, menciona este complejo pasaje de la historia nacional mexicana. Lo que no se puede negar, es que los revolucionarios vieron en los empréstitos hechos a Huerta una provocación voluntaria (Villegas, 1996: 183-203).[70] Esta temática es el reflejo de este periodo tan complejo. Alan Knight, uno de los grandes especialistas de la revolución mexicana indicaba que los católicos apoyaron masivamente a la dictadura de Victoriano Huerta (Knight, 2002: 12-13). Robert Curley, en un investigación reciente, insiste al contrario en la gran división que provocó la decena trágica entre los católicos, y en particular los jerarcas católicos (Curley, 2008). En este sentido es muy importante ver como entre los opositores a la política de Huerta se podía destacar la figura del arzobispo de Michoacán, Leopoldo Ruiz y Flores.[71] Por otro lado, entre los más moderados y quienes más rápidamente reconocieron la legitimidad del presidente Victoriano Huerta, se destacaba la figura de José Mora y del Río, el arzobispo de México. En la cúpula del Partido Católico Nacional existió la

69 El caso más famosos fue el del secretario de instrucción pública Eduardo Tamariz y Sánchez.

70 La Iglesia católica en México sin embargo no tenía los medios para oponerse a los préstamos forzosos, y en las zonas controladas por los revolucionarios se realizaban también esos empréstitos "forzados".

71 Leopoldo Ruiz y Flores fue nombrado en 1911 en este cargo tras haberse desempeñado durante cuatro años cómo arzobispo de Linares (Nuevo León).

misma división. (Correa, 1991) Jean Meyer, afirma que: "No todos los dirigentes, no todos los militantes del PCN fueron antimaderistas, no todos fueron huertistas convencido o convenencieros, pero después de leer a Correa no me cabe duda que algunos lo fueron de tal manera que atrajeron sobre sus cabezas y sobre la Iglesia y el pueblo católico en general la bien justificada ira carrancista." (Meyer, 2004:11) Cabe mencionar que fue durante este periodo que los obispos decidieron consagrar la nación al sagrado corazón de Jesús.

La Constitución de 1917 fue otro de los golpes dado a la Iglesia, por lo que fue juzgada como inicua por parte del clero. El 22 de febrero el episcopado mexicano protestó enérgicamente contra la recién promulgada Constitución, sin embargo Venustiano Carranza no tuvo el apoyo militar ni la fuerza política suficiente para aplicarla. Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles fueron quienes pudieron hacerla efectiva. Las zonas centrales, el noreste, el oeste de Veracruz, Yucatán y Tabasco fueron los lugares privilegiados de agresiones anticlericales de 1921 a 1925 (Valenzuela, 1999: 205-223). Cabía destacar que todo el periodo del gobierno de Álvaro Obregón marcó el fortalecimiento del Estado revolucionarios frente a los otros poderes que existían en el poder, poderes regionales, nacionales y hasta internacionales. Varios incidentes se produjeron durante la presidencia de Obregón. En febrero de 1921[72], dos bombas explotaron como represalia al discurso que dio el arzobispo de México, José Mora y del Río en contra de la Constitución. En junio del mismo año, un atentado similar afectó la residencia del arzobispo de Guadalajara, monseñor Francisco Orozco y Jiménez[73]. Finalmente el 14 de noviembre de este año, se dio un atentado que horrorizó a los católicos: la voluntad de destruir la imagen de la Virgen de Guadalupe en la basílica[74]. En 1923, el presidente ordenó la expulsión del delegado apostólico, Ernesto

72 *El universal*. (1923, enero 12). México.

73 *Excélsior*. (1923, enero 13). México.

74 *El Universal*. (1923, enero 23). México.

Filippi en repuesta al evento organizado en el monte Cubilete para erigir un monumento en honor a Cristo Rey, en Silao estado de Guanajuato[75]. Dicho evento reunió a más de 40,000 personas en la Hacienda de Chichimequillas. A pesar de la prohibición de realizar todo evento público de carácter religioso, el obispo Emeterio Valverde Téllez obtuvo la autorización del gobernador del Estado Antonio Madrazo. En 1924, la Iglesia no mejoró esa relación, ya tensa, al organizar un congreso eucarístico. La victoria de Calles en las elecciones tampoco iba a aliviar las cosas.

El congreso eucarístico marcó un gran reto para la autoridad y para el estado ya que demostró la importancia y la influencia del mundo católico frente a un estado revolucionario con la voluntad de imponerse a nivel nacional.

El congreso eucarístico fue todo un éxito. Participaron en él la mayoría de los obispos mexicanos y algunos obispos invitados. La junta directiva fue compuesta tanto por altos miembros de la jerarquía católica mexicana, como por laicos y sacerdotes. Varias instituciones católicas participaron en la organización del congreso, instituciones tanto de hombres como de mujeres.

Durante el periodo del congreso la gente pudo aprovechar para visitar los lugares sagrados de la capital. Se organizaron entonces varias peregrinaciones por parte de la gente, lo cual, obviamente, no fue del gusto del Estado. Se organizó también una serie de conferencias en algunos teatros de la ciudad. Gente de diversas condiciones sociales participó en esos acontecimientos. Muchos peregrinos se fueron a la Villa; entre ellos, numerosos niños y niñas acompañados por sus familiares y por sacerdotes. Influenciado por la fallida creación de un monumento en honor a Cristo Rey en el Cubilete, los mexicanos tomaron como suyo el nuevo lema de ¡Viva Cristo Rey!

Los grupos fundados durante la transición entre el fin del maderismo y el inicio del huertismo, como ya se mencionaban, tuvieron también un papel importante en la lucha por ocupar el

75 *Excélsior*. (1923, enero 13). México.

teatro del poder. Uno de esos grupos es la ya nombrada Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM). Los miembros de esta asociación participaron a varias de las ceremonias organizadas durante el congreso eucarístico de 1924. Los miembros se reconocían por las banderas que orgullosamente ostentaban así como por los distintivos que llevaban en su brazo izquierdo, donde se reconocían los colores de la bandera nacional y, en su centro, las siglas de la asociación. El grupo de las damas católicas también participó de forma activa en las festividades e invitaron a los prelados a una serie de reuniones organizadas en su honor. Durante este congreso eucarístico nacional, quedó de manifiesto el respeto que se tenía a los obispos. El congreso eucarístico marcó el último momento de paz para el mundo católico. Las reformas de Calles provocaron, como ya lo mencionábamos, la reacción de la jerarquía católica mexicana: la suspensión del culto. Lo que desencadenó a su vez el inicio del conflicto cristero.

El periodo de los inicios de la Revolución mexicana hasta la ruptura con Calles, marcan más que un periodo de anticlericalismo, una lucha contra la Iglesia católica que provocará un reacción cultural, económica, militar frente a la transformación y a la modernización del Estado mexicano por parte de la diversidad de las fuerzas católicas, y mostrando las divisiones existentes en el seno mismo del episcopado católico mexicano.

LA CRISTIADA Y LA RADICALIZACIÓN DEL PENSAMIENTO DE LOS OBISPOS MEXICANOS

Las luchas siguieron bajo la presidencia de Calles. Al ver los problemas que pudieron suscitarse con el poder ejecutivo, varios miembros de la ACJM, así como representantes de la Confederación Nacional Católica de Trabajadores, decidieron formar un comité de Defensa Religiosa. En 1925, la arquidiócesis de México mandó un informe demostrando que, a pesar de las vejaciones que sufrieron durante la presidencia de Calles, el número de fieles,

de sacerdotes y escuelas católicas aumentaba (Puente Lutteroth, 2002). En febrero de ese año, el gobernador Colunga, representante de uno de los estados más católicos de la República, Guanajuato, ordenó el cierre de las escuelas católicas, así como de otras escuelas particulares. Mientras tanto, en el puerto de Veracruz, el arzobispo de México, José Mora y del Rio fue consignado por el procurador.[76]. El cargo en contra del obispo fue la violación de la Constitución que se realizó al permitir la creación de un arco del triunfo en su honor junto al monumento en honor de Juárez.

El año de 1925 marcó también el apoyo dado a la creación de una Iglesia cismática, la cual se oponía de forma total a Roma. Pero, rivalizar con la Iglesia católica no fue suficiente; los cismáticos tomaron posesión de la Iglesia capitalina de la "Soledad de la Santa Cruz". Para dar una solución al conflicto, el Presidente decidió que ese templo no sería de ninguna Iglesia y la transformó en biblioteca pública. Este episodio fue trabajado por Ricardo Pérez Monfort, en su artículo "La Iglesia Cismática Mexicana del patriarca Joaquín Pérez" (1995). La creación de esta Iglesia se hizo gracias al apoyo de los obreros dirigidos por el secretario general de la Confederación Revolucionaria de Obreros Mexicanos, Ricardo Treviño. El presidente realizó la expropiación de la Iglesia de la soledad que regaló a la nueva Iglesia cismática mexicana. Para contrarrestar esta situación, varios católicos fundaron el 9 de marzo del mismo año, en un local de la orden de los Caballeros de Colón, la Liga Nacional de Defensa Religiosa (Rius Facius, 2002). En abril fue nombrado el nuevo delegado apostólico, monseñor Serafín Cimino, quien a los 3 meses salió misteriosamente del cargo debido a una enfermedad. Se trataba en realidad de una negociación exitosa entre Pietro Gasparri, secretario de Estado de la Santa Sede y el gobierno mexicano, ya que para evitar mayor problemas la Santa Sede optó por la vía de un consenso en el cual en caso de inconformidad del gobierno mexicano con el represen-

76 Este evento fue relatado en el *Universal* y en el *Excélsior* del mes de febrero de 1925.

tante de la Santa Sede se abría la posibilidad a una salida decorosa, alegando enfermedad del enviado Papal. [77]

En 1925, el episcopado mexicano difundió una carta, en la cual condenó la Constitución y dieron instrucciones relacionadas con comportamiento que debían tener los católicos. Dos posibilidades se recomendaban, la acción pasiva, es decir, no obedecer a los textos de leyes que se consideraban inicuos, y la resistencia activa legal, que consistía en buscar la modificación de la Constitución. Los católicos debían actuar en política pero no encerrarse en un partido político por lo que la acción civil era la mejor solución.

Durante el conflicto cristero, los sacerdotes católicos mexicanos y los obispos tuvieron que crear un sistema original de organización a distancia para no perder el contacto con su grey, a pesar del exilio forzado de varios de ellos. En efecto, tras la suspensión del culto y el inicio del conflicto la mayoría de los prelados tuvieron que irse de México. Estos se vieron forzados a realizar una serie de cartas e instrucciones para solucionar los problemas básicos de su comunidad tal como los bautizos o los matrimonios. Esta situación no sólo pareció inicua al gran número de católicos mexicanos sino también a varios miembros de Iglesias cristianas fuera de los límites territoriales de los Estados Unidos Mexicanos. Si los laicos lograban vivir su fe, sin ayuda de su clero, cuál era la necesidad u obligatoriedad de contar con un clero. Esas acciones se encontraban encuadradas por las encíclicas de León XIII y las cartas encíclicas de Pío XI, tales como *Urbi Arcano* del 23 de diciembre de 1923 sobre la paz de Dios en el reino de Dios, *Quas Primas* de 1925 sobre la devoción a Cristo Rey, *Rerum Eclasiae* del 28 de febrero de 1926 sobre la acción misionera, *Iniquis Afflictisisque* del 18 de noviembre de 1926 sobre la difícil situación religiosa en México.

A partir de este panorama es posible entender el impacto que tuvo la doctrina social y política de la Iglesia católica sobre el clero

77 Documento de Eugenio Pacelli sobre la negociación con el gobierno mexicano. ASV P.O. 534.

y la jerarquía católica. Las encíclicas legitimaban o cuestionaban el poder. Presentaban la vía para alcanzar el reino político y social de Cristo. Podían verse también como un llamamiento a la lucha dentro del Estado. En todo caso marcaban la pauta para que se pudieran mover tanto jerarcas como "sencillos" católicos.

El departamento de Estado norteamericano instruyó a sus funcionarios y a los embajadores en el exterior a presionar sobre los gobiernos. El interés de los Estados Unidos era diverso. La recién consulta del archivo del la National Catholic Welfare Conference (NCWC), realizada por Manuel Olimón Nolasco permitió entender mejor esta participación. El padre Olimón en efecto tuvo la oportunidad de consultar los microfilms detenido por la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM), regalados por la Catholic University Research Center de la Catholic University of America de Washington. "Lo que sí es claro es que la sociedad de nuestro vecino del norte incluye la dimensión religiosa y que la comprensión cabal de su misma política internacional no puede prescindir de este punto" (Olimón, 2007:16). En su obra, *Diplomacia Insólita*, Olimón Nolasco, se centró principalmente en el intento de pacificación del Padre Burke. Este intento no fue el único. Documentos de la Secretaria del Estado de la Santa Sede, en 1927 y 1928, controlado en este momento por Pietro Gasparri, mostraban que se dieron varios intentos para resolver el conflicto. Entre los intentos más famosos, estaban primeros los del obispo de Brooklyn Molloy y de Pascual Díaz con Mestre (y por lo tanto Obregón), después él del padre Burke con Dwight Morrow (y por lo tanto con Calles).

Dos intentos de arreglos fueron paralelos pero se mantuvo perenne el intento de Burke, debido a la muerte del general Obregón en julio de 1928. Existió también el intento del padre Barago con Portes Gil, a petición de monseñor de La Mora sin el consentimiento ni de Díaz ni de Fumasoni-Biondi[78], delegado apostólico encargado de Asuntos para México, ni tampoco de Ruiz y Flores,

78 Informa de Marella a Gasparri. ASV (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiatica Strordinari, Messico, periodo IV-11, Pos 530, fasc. 244.

presidente del comité episcopal a la muerte del señor arzobispo Mora y del Río. "Participó" también el señor Echeverría quien, alardeaba en cuanto a su papel en los arreglos del conflicto religioso, y escribió en varias ocasiones a la Secretaria de Estado de su santidad para proponer su mediación. Echeverría logró, entre otras cosas, organizar una junta entre Antonio Guizar Valencia obispos de Chihuahua con Portes Gil. También le pagó todos los gastos a dicho obispo para ir a Roma y dar su reporte al Sumo Pontífice. La apertura de los archivos secretos, en septiembre de 2006, permitió mostrar que la Santa Sede estaba muy bien informada de lo que pasaba en América y apoyaba o advertía al Delegado Apostólico de Estados Unidos de la delicadeza de la situación.

El secretario de Estado de la Santa Sede mandaba a veces telegramas relativos a los puntos de los reportes que le hacía llegar el prelado[79]. Según la misma secretaria de Estado de la Santa Sede, "La necesidad de obtener financiamiento por parte de los Estados Unidos, obligó al presidente Calles a reconsiderar el tema de la pacificación religiosa. Se ha intensificado, el contacto entre la miembro de la Iglesia y personalidades políticas de los Estados Unidos en vista de un encuentro con el presidente[80]" Esta negociación tuvo un impacto sobre la postura del episcopado mexicano, aun y si no todos los detalles los tenían tan claramente como la Santa Sede. La noticia de un posible "arreglo" hizo emerger los dos ánimos del episcopado: el moderado que se contentaba de un acuerdo jurídico decoroso con el Santo Padre y el intransigente que demanda la previa reforma de la Constitución y la derogación de las leyes contrarias a la Iglesia. Los problemas de los años 1928, y 1929, la muerte del padre Pro, el asesinato de Obregón perturbaron eso intentos de arreglo. "La Sucesión a la Presidencia

79 Primera entrevista entre John Burke y Dwight Morrow en la Habana, Cuba, 17 de enero de 1928, ASV (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiatica Strordinari, Messico, periodo IV-11, Pos 521, fasc. 228.

80 Introducción a la POS 521 fasc. 528-536. ASV (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiatica Strordinari, Messico, periodo IV-11, Pos 521, fasc. 228

de Calles y la funesta del asesinato del General Obregón, presidente electo. Inicialmente la responsabilidad del crimen recayó sobre los católicos. El intento de pacificación prosiguió adelante con la elección de E. Portes Gil a la cabeza del Estado".[81] Si bien Morrow arregló el encuentro entre Monseñor Ruiz, presidente del Comité episcopal, y el presidente Calles y logró convencer al presidente mexicano de reanudar relaciones buenas con el Vaticano a través del padre Burke, la situación no siempre fue del todo fácil. El ex presidente Obregón, quien era presidente reelecto al momento de su muerte también era favorable al apaciguamiento. Los documentos presentes en el Archivo Secreto del Vaticano mostraban como ya desde 1927 parte de los obispos Mexicanos y del Episcopado norteamericano eran conscientes de que Obregón iba a ser el nuevo presidente. "En cuanto a la acción del obispo de Brooklyn, señor Molloy, con el General Obregón, tratara evitar acciones separadas y discordias. Monseñor Díaz, quien reside en Brooklyn, está de la idea de que monseñor Molloy podrá ser muy útil a la causa Mexicana si sabrá bien de cultivar su amistad con Obregón y con su esposa. Sabe que el señor Obregón es un ciudadano normal, pero no duda que será el futuro presidente".[82] Cabía mencionar que, para esas fechas, Obregón ya había logrado la eliminación política y física tanto del candidato del Partido Nacional Revolucionario, Serrano, como la del candidato del Partido Antirreleccionista, Gómez.

Durante el conflicto religioso los obispos católicos mexicanos fueron juzgados, por parte de la mayoría de la familia revolucionaria, como agentes de una potencia extranjera: la Santa Sede. En un país recién construido, en el cual el nacionalismo y el patriotismo son considerados valores fundamentales, el hecho de responder a una autoridad exterior solía verse como una traición al estado. El

81 *Ibídem*

82 Fumasoni-Biondi, reporte 280-H, 15 de febrero de 1928, ASV (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiatica Strordinari, México, periodo IV-11, Pos 521, fasc. 228.

interés aquí no es probar si era cierto o no esta postura de los dirigentes del Estado mexicano de los años veinte y treinta durante el siglo XX, sino presentar a través de circulares, cartas pastorales, etcétera, la posición de cierto miembros del clero mexicano y también de otros países en cuanto al conflicto religioso para poder entender los elementos que provocaron una ruptura que complicó más el acercamiento entre los jerarcas de la Iglesia católica en México, y los jerarcas del Estado revolucionario[83]. Existen cuatros grandes grupos de textos sobre la temática.[84] Un ramo, fueron las cartas destinadas al clero en exclusiva y las de los sacerdotes presentes en México durante el conflicto. Otro ramo, fueron las preocupaciones del clero mexicano, así como la fiesta a Cristo Rey, asunto de importancia para el catolicismo social y político. Existía también una serie de documentos relativos a la situación religiosa en México, en la cual se podían distinguir los textos de pura descripción de los males que estaba sufriendo el pueblo católico mexicano, y otros textos de análisis político y acciones posibles. Estos textos muestran la justificación por parte de ciertos obispos, de su pertenencia a la Iglesia católica, y al mismo tiempo un gran sentido patriótico y era ésta la cuestión que más interesaba. Por último, el cuarto grupo de textos estaba dedicado a la visión que tuvieron los miembros de los episcopados extranjeros sobre la situación de México, en particular el episcopado vecino de Estados Unidos.

Las diferencias de puntos de vista de la jerarquía católica eran múltiples. Uno de ellos fue sobre la resolución del conflicto. Algunos eran muy optimistas en cuanto el seguimiento que se iba a dar, otros eran más perplejos. La ruptura discursiva se anunció desde 1926 en la prensa. En la ya comentada carta de protesta del

83 AHAM, Fondo de Archivos Conflicto Religioso y Correspondencia entre Obispos, Cajas C-G, G-L Protesta que hacen los prelados mexicanos que suscriben con ocasión de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos publicada en Querétaro el día 5 de febrero de 1917.

84 Este estudio, se basa en el material encontrado en el archivo del arzobispado de México y en el Centro de Estudios Históricos de México CARSO.

episcopado mexicano, del 8 de febrero de 1926, firmada por José Mora y del Río, el arzobispo de México, se puede ver claramente la felicitación de su pensamiento con la Santa Sede:

> Que conforme con las doctrinas de los Romanos Pontífices, especialmente la contenida en la Encíclica *Quod Apostolici muneris*, y movidos también por patriotismo, nos hallamos muy lejos de aprobar la rebelión armada contra la autoridad constituida, sin que esta sumisión pasiva a cualquier gobierno signifique aprobación intelectual y voluntaria a las leyes antirreligiosas o de otro modo injustas, que de él emanaren, y sin que por ella se pretenda que los católicos, nuestros fieles, deban privarse del derecho que les asiste como ciudadanos para trabajar legal y pacíficamente por borrar de las leyes patrias cuanto lastime su conciencia y su derecho. […] Por todo lo dicho protestamos contra semejantes atentados en mengua de la libertad religiosa, y de los derechos de la Iglesia, y declaramos que desconoceremos todo acto o manifiesto, aunque emanado de cualquiera persona de nuestra diócesis aun eclesiástica y constituida en dignidad, si fuera contraria a estas declaraciones y protestas.[85]

Esta discursiva de la jerarquía católica se vio reforzada con el anuncio de la suspensión de culto, el 25 de Julio de 1926.

Su santidad Pío XI, profundamente conmovido por la persecución religiosa, que desde hace algún tiempo se ha desencadenado contra la Nación Mexicana, aun antes del espantoso recrudecimiento de estos últimos meses, decía:

> Cuán inicuos sean los decretos y leyes que entre vosotros han sancionado gobernantes enemigos de la Iglesia. […] Por esta razón, siguiendo el ejemplo del Sumo Pontífice, ante Dios, ante la Humanidad Civilizada, ante la patria y ante la Historia, protestamos contra ese Decreto, contando con el favor de Dios y con vuestra ayuda, trabajaremos para que ese Decreto y los artículos antirreligiosos de la Constitución sean reformados, y no cejaremos hasta verlo conseguido. […] En la imposibilidad

85 *El Universal.* (1926, febrero 8). México.

de continuar ejerciendo el Ministerio Sagrado según las condiciones impuestas por el Decreto citado, después de haber consultado a Nuestro Santísimo Padre, su Santidad Pío XI, y obtenida su aprobación, ordenamos que, desde el día 31 de julio del presente año [1926], hasta que dispongamos otra cosa, se suspenda en todos los templos de la República, el culto público que exija la intervención del sacerdote. [86]

Como entonces, tras tales discursos, no podemos asumir que los jerarcas de la Iglesia católica en México eran agentes encubiertos de la Santa Sede si su autoridad claramente les viene del Sumo Pontífice. El Estado, al asumir el peso de la fidelidad de los obispos y arzobispos mexicanos al Papa, les negaba la posibilidad de ser patriotas. El obispo de Tamaulipas, Serafín Armora y González y el obispo de Tepic, Manuel Azpeitia y Palomar, publicaron, en marzo y en julio respectivamente, una carta pastoral, contemporánea de los dos textos anteriores, en la cual explicaban que no fueron traidores ni tampoco rebeldes y que nada más defendían los derechos de la Iglesia y la Constitución divina de está:

No somos traidores. ¡Lejos de nos él baldón de traidores a nuestra Patria y a nuestro Gobierno! No podrá tildarse de traidor a quien, en nombre y representación de la mayor parte de los Prelados mexicanos que comíamos el amargo pan del destierro, se trasladó de la Habana a Nueva York por el mes de octubre de 1914, con el fin de conferenciar con don Theodoro Roosevelt, ex presidente de los Estados Unidos del Norte, candidato entonces al cargo que ya había ocupado. En efecto, logró entrevistarlo en Easter Bay, donde entonces residía, con el fin de persuadirlo que renunciara voluntariamente a seguir esgrimiendo en su campaña electoral el tema de la intervención armada en nuestra patria [...] ¿Cómo después de estos hechos que un día comprobara luminosamente la historia, habrá quien se atreva a dudar de nuestra lealtad a la Patria, cuando en el mismo destierro le evitamos infortunios y afrentas?[87]

86 *El Universal*. (1926, julio25). México.

87 AHAM, *Tercera Carta pastoral del llmo. Revmo. Sr. Obispo de Tamaulipas*

El Obispo de Tamaulipas, Serafín Armora y González, por su parte, demostraba cómo por ser universal la Iglesia y por tener a su cabeza a una persona, el Papa, este hombre iba a ser extranjero para todos menos para la población de una nación. Aparte, el reconocer la autoridad del Papa no significaba negar el poder local y político. En efecto, la Iglesia católica gobernaba en lo espiritual y no en lo temporal. En cuanto a la crítica de las leyes de un país, estas leyes por ser públicas, podían ser juzgadas por cualquier persona. También explicaba cómo el cese del culto no era una demostración de rebeldía a la ley sino que los obispos y los sacerdotes no podían cumplir con ella sin faltar a su conciencia y, finalmente, estaban usando sus derechos como ministros del culto. El obispo también tocaba el tema del dinero enviado al Papa y el difícil tema de la educación. Él mostraba así cómo era un derecho inalienable el querer una educación cristiana para los niños y niñas mexicanas.

El texto más claro sobre la cuestión del patriotismo del clero mexicano era el del obispo de San Luis Potosí, Miguel de La Mora. En efecto, en su instrucción pastoral del 30 de agosto de 1926, él hizo preguntas simples a las cuales contestaba, una de ellas era la de saber si la acción de los obispos podía considerarse como patriótica.[88]

Como se podía ver, los obispos no sentían que al defender su fe, se había vueltos agentes del Vaticano y dejaban de ser ciudadanos mexicanos. Al contrario, al querer cambiar la Constitución

Serafín María Armora y González, Fondo de Archivos Conflicto Religioso y Correspondencia entre Obispos, Caja C-G, Carpeta Episcopado Nacional, 15 de marzo de 1926. AHAM, *A los VV. Sacerdotes y Fieles del Obispado de Tepic, pertenecientes al Estado de Nayarit*. Fondo de Archivos Conflicto Religioso y Correspondencia entre Obispos, Caja C-G, Carpeta Episcopado Nacional, 2 de julio de 1926.

88 aham, *Instrucción Pastoral del Obispo de San Luis Potosí a sus amados diocesanos, acerca de algunas acusaciones que hoy se hacen con frecuencia a los católicos*, Fondo de Archivos Conflicto Religioso y Correspondencia entre Obispos, Caja C-G, Carpeta Episcopado Nacional, 30 de agosto de 1926;

y promover, la acción pasiva, o la resistencia activa legal se sentían patriotas. Más que caer en un mundo maniqueo en materias de sistemas políticos, la mayoría del clero mexicano optaba por una tercer vía. Varios miembros del clero habían aceptado el reino social de Cristo y habían hecho suya la doctrina emitida por los Papas desde León XIII. Se notaba, en casi todos los textos, la aprobación y la obediencia hacia el Papa. Se podía decir, que era el único punto común entre los obispos. Eso nos explica porque esos pusieron la resolución del conflicto entre las manos de Pío XI. El clero mexicano no era agente del Vaticano, pero tampoco tenía un pensamiento original puro, pues varios miembros de la jerarquía habían sido formados en Roma en el Colegio Pío Latino. Cada uno tomaba posición según lo que le parecía mejor para su grey, y no formaban un bloque unido.

Existían muchos problemas en torno a las instrucciones de los obispos a su clero. Debido a la supresión del culto y el destierro de varios obispos, éstos se vieron en la obligación de mandar instrucciones a su clero. Eso provocó una seria transformación en el fervor popular, como lo mostró hace algunos años Matthew Butler en un estudio enfocado en Michoacán (Butler, 2004). Su ausencia generaba tensiones y dificultades, como lo muestra el mismo investigador Butler en un estudio en inédito sobre el avance de la Iglesia cismática en México durante la Cristiada.

Otro ejemplo de ello es el de Ignacio Valdespino y Díaz, obispo de Aguascalientes, quien murió en el exilio en San Antonio. En una de sus cartas pastorales titulada "A Nuestros muy amados Diocesanos", los católicos tenían que seguir con su vida espiritual, tanto en los templos como en su casa. Era muy importante que siguieran rezando y reuniéndose alrededor de sus altares. Indicaba que había que imaginarse que la Iglesia estaba de luto y que, por eso, no se podían realizar festividades. En este momento de dificultad para la Iglesia católica, el arzobispo recomendaba la más grande devoción al Corazón Santo. También hacía un llamado a los fieles de continuar viendo a sus párrocos para seguir con los santos sacramentos, en particular con el bautizo y la confesión.

Llamaba a la humildad y a la intimidad de las prácticas devotas; advertía a los fieles sobre el aspecto peligroso de organizar colectas, y al final, encomendaba la situación que estaba viviendo la Iglesia católica mexicana a la Virgen de Guadalupe.[89]

Los sacerdotes también tenían que seguir con su espiritualidad. El episcopado mexicano, en su carta pastoral colectiva dirigida exclusivamente al clero, fechada el 8 de noviembre de 1927, reafirmaba la necesidad, por parte del pastor, de practicar las virtudes sacerdotales. Para hacer esto tenía que orar con fe y confiar en el amor infinito de Cristo. También los obispos motivaron al clero felicitándolo por su resistencia y su humildad en esta época de dificultad para ellos. El clero retomó aquí, el fracaso de la Iglesia cismática de la Iglesia de la Soledad, organizada por el patriarca Joaquín Pérez (Ramírez Rancaño, 2002:129). También el episcopado reafirmó la misión benefactora de los sacerdotes a favor de los demás, pero la resistencia a los agravios era inseparable de la meditación diaria. No bastaba la oración, el sacerdote tenía la obligación de acompañarla con la lectura de los libros santos, de los padres de la Iglesia y de los ascetas y teólogos cristianos, y no se debía de olvidar de la necesidad del examen de conciencia que lo alejaba del mal y lo acercaba a Dios.[90]

En efecto, la situación del clero se volvía cada vez más difícil y los obispos se sentían responsables por sus sacerdotes. Así, el arzobispo de Guadalajara y administrador del Vicariato Apostólico de Baja California, monseñor Francisco Orozco y Jiménez se dirigía hacia su clero para apoyarlo en su difícil misión:

89 AHAM, *A Nuestros muy amados Diocesanos*, Fondo de Archivos Conflicto Religioso y Correspondencia entre Obispos, Caja C-G, Carpeta Episcopado Nacional, S/F.

90 AHAM, *Pastoral Colectiva del Episcopado Mexicano dirigida exclusivamente a su respectivo clero*, Fondo Conflicto Religioso, Caja C-G, Carpeta Episcopado Nacional, 8 de noviembre de 1927.

> Atendiendo a que las condiciones de los pobres sacerdotes en Nuestra Diócesis se [hacían] cada vez más penosas debido a la tenaz persecución que se [había] emprendido en contra de ellos, y como medio para eludir esos ataques de los enemigos de Cristo Ntro. Señor que no [cesaban] en su empeño de perjudicar a los sacerdotes, hemos creído conveniente hacer uso de los privilegios que se [había] dignado concedernos el Sumo Pontífice, en lo relativo a la celebración del matrimonio, y las facultades que para [esos] casos se conceden en el Código, lo mismo que respecto de los bautismos, a fin de quitar una de las más fáciles ocasiones que hay para que los padres sean arrestados.[91]

El señor arzobispo, autorizaba a los sacerdotes a no presenciar con gente de poca confianza los sacramentos. Él recomendaba a su clero que eligieran a personas de confianza para padrinos en vez de arriesgarse con gente que no conocieran. Era preferible que se les otorgaran credenciales a los laicos de confianza para evitar que se realizaran abusos, y en caso de los matrimonios, la posibilidad de firmar el acta y de bendecirlo *a posteriori* era permitido. Obviamente, dichos actos tenían validez. El arzobispo recomendaba también, la más grande atención, y el mejor cuidado posible para que no hubiera doble rito o que no se bendijeran matrimonios que podían tener impedimento. El sacerdote tenía la obligación en caso de matrimonios interparroquiales de avisar al sacerdote de la otra parroquia. Cualquier acto religioso tenía también que ser registrado por la mitra y el sacerdote tenía la obligación de hacerle saber a su superior lo que había hecho.

No todas las instrucciones eran positivas. Aún después de los arreglos religiosos, varios obispos siguieron el ejemplo del recién nombrado arzobispo de México, Pascual Díaz y Barreto, y dieron normas a su clero respectivo para poder resolver los casos de con-

91 AHAM, *Circular del Ecco. Del Arzobispado de Guadalajara reservada a los Sres. Sacerdotes,* 29 de septiembre de 1928, Fondo de Archivos Conflicto Religioso y Correspondencia entre Obispos, Caja C-G, Carpeta Episcopado nacional.

ciencia que les presentasen los fieles de su arquidiócesis o diócesis. El arzobispo Pascual Díaz y Barreto era muy claro en cuanto a los servidores públicos y los miembros del Partido Nacional Revolucionario (PNR) y eso durante la segunda Cristiada también como lo muestran una instrucciones de 1935.[92] Ningún servidor público podía negar su fe ni participar a la elaboración o la firma de documentos dañando a la Iglesia. Ningún católico podía ser miembro activo o militante del Partido Nacional Revolucionario, que era un partido ateo y que apoyaba la revolución juzgada por el obispo como anticlerical. Si les permitía ser miembros pasivos, porque cualquier trabajador del gobierno tenía la obligación de ser inscrito en los registros del partido. Aun así, el obispo dejaba a los miembros activos del partido la posibilidad de ser absueltos y de cambiar su vida si eso no los ponía en peligro de muerte o de agravio. Los padres de familia y los alumnos *sui iuris*, es decir, ya mayores, católicos, tenía la obligación de no participar ni acudir a las escuelas en las cuales se impartía la educación socialista. Los directores de escuelas y los maestros tenían la obligación de no enseñar ni participar en programas relacionados con el socialismo o cualquier otro sistema que negaba la existencia divina. Los hacendados o propietarios, obligados a cooperar financieramente con el Estado para apoyar la educación socialista, caían en el error, si dejasen que dicha educación se impartiera en sus propiedades. Era pecado para cualquier católico acercarse a las doctrinas socialistas, y el obispo citaba las penas que se podían tomar en contra de la gente que contraviniera a esas normas. Según el derecho canónico, los católicos que infringieran esas disposiciones se arriesgaban a la excomunión. Existían tres tipos distintos de excomunión en este caso:

92 AHAM, *Al V. Clero del Arzobispado de México, Normas que deberán tener en cuenta para resolver los casos de conciencia que les presentaren los fieles de la arquidiócesis*, Fondo de Archivos Conflicto Religioso y Correspondencia entre Obispos, Caja C-G, Carpeta Episcopado Nacional.

a) Excomunión reservada al Sumo Pontífice contra los que dan su nombre a la masonería o a sectas afines que maquinan contra la Iglesia (Canon 2335).
b) Excomunión especialmente reservada a1 Romano Pontífice contra los apostatas, herejes y cismáticos, y por consiguiente contra todos los que se adhieran a las ideas socialistas, materialistas (Canon 2314). En esta pena incurren los que niegan su religión y aprueban la política antirreligiosa actual del Gobierno y los maestros que enseñan el socialismo.
c) Excomunión especialmente reservada al Romano Pontífice contra los sospechosos de herejía si después de amonestados pasan seis meses sin enmendarse (Canon 2315). En esta pena incurren los padres de familia que, sin ser obligados por fuerza mayor, envíen a sus hijos a las escuelas socialistas, y los directores de colegios donde se impartan la misma educación. Mas los padres de familia empleados del gobierno y forzados por este a mandar sus hijos a las escuelas socialistas, pecan gravemente, aunque no incurren en esta pena, según el Canon 2315, peor si están obligados a dejar cuanto antes el empleo que les impide abstenerse de mandar a sus hijos a las escuelas socialistas.[93]

Debido a su destierro, los obispos tenían noticias de sus hermanos por medio de los informes que les entregaban, tal procedimiento llevaba con él inevitables deformaciones como malentendidos que podían seguir llegando a veces a crear escisiones y rupturas. Una solución era el contacto directo que en ocasiones se daba con el interesado:

Está fuera de duda que ciertas divergencias de criterio que hubo al Principio entre nosotros se tradujeron o mejor se supieron claramente por muchos seglares; y esto, tanto por ciertos acontecimientos públicos que naturalmente tenían que conocerse, porque también nosotros, no juz-

93 AHAM, *Al V. Clero del Arzobispado de México, Normas que deberán tener en cuenta para resolver los casos de conciencia que les presentaren los fieles de la arquidiócesis*, Fondo de Archivos Conflicto Religioso y Correspondencia entre Obispos, Caja C-G, Carpeta Episcopado Nacional.

gando quizá que la cosa debería quedar en el secreto, con toda franqueza externamos nuestro parecer.[94]

La insubordinación de los sacerdotes y curas agravó una situación de por sí muy tensa. Tal fenómeno afectó también a las congregaciones, la jesuita en particular, de la cual Pascual Díaz y Barreto era un miembro eminente. Así, el Arzobispo de Guadalajara, Francisco Orozco y Jiménez, puso al tanto a Monseñor Díaz y Barreto, secretario del Comité episcopal, para intentar arreglar tales situaciones:

He estado preocupado en gran manera desde que tuve noticias de que se han presentado acusaciones en contra de sus hermanos, tanto en el sentido de que no han obedecido las ordenes de sus superiores, como también de que han sido los promotores de ciertas murmuraciones y quejas contra algunos señores obispos. Preocupación que ha nacido en mi no sólo por el gran cariño que le tengo, como le consta muy bien, sino porque me podía que los pobres cuando ciertamente han estado trabajando lo indecible sosteniendo el espíritu católico, en medio de graves peligros por la situación actual, alcanzan una reconvención como final de sus trabajos.[95]

94 AHAM, Fondo de Archivos Conflicto Religioso y Correspondencia entre Obispos, Caja G-L, Folder núm. 4. Legajo del Arzobispo de Guadalajara, Monseñor Francisco Orozco y Jiménez, Carta del 9 de agosto de 1928, Dirigida a Pascual Díaz, firmada JAS.

95 AHAM, Fondo de Archivos Conflicto Religioso y Correspondencia entre Obispos, Caja G-L, Folder núm. 4. Legajo del Arzobispo de Guadalajara, Monseñor Francisco Orozco y Jiménez, Carta del 9 de agosto de 1928, Dirigida a Pascual Díaz, firmada JAS.

El gobierno mexicano marcó para la Iglesia católica un enemigo contra el cual era muy difícil abrir un diálogo pacífico. Una vez que se refirmó por parte de los sectores católicos, el origen del poder, la realeza de Cristo y la injusticia ejercida por Estados en oposición a la religión católica, era posible definir los medios de la lucha. Al retomar el papel que jugó la guerra en la historia propia del pueblo de Dios y en la realidad mexicana de los años veinte se pudo entender mejor porque las dificultades provocados por la ley Calles, en 1925, provocó entre los jerarcas de la Iglesia católica mexicana un fuerte debate ideológico. Los propios Sumo Pontífices habían descrito la lucha social, la clara posibilidad de entrar a sindicatos y a partidos políticos para los laicos católicos. Como se vio en este análisis, los medios de lucha más violentos no fueron muy claramente definidos. Una dificultad era que si todas las luchas no fueron buenas, y la guerra civil no era justa, la guerra cristera no podía ser buena. Aun así, cuando explotó, se podía suponer que todos los medios legales estuvieron agotados. La cuestión teológica que dividió al Comité Episcopal Mexicano era una cuestión que costaba trabajo resolver. Muchas veces, al estar confrontado con la correspondencia de ciertos obispos no era más fácil simpatizar con los defensores de la causa cristera. Nos parecía que la posición que más se pegó a los procesos de legitimación que acostumbraba la Iglesia fue la de Francisco Orozco y Jiménez, arzobispo de Guadalajara y de Pascual Díaz y Barreto. Estos obispos habían decidido dejar en las manos de Roma la resolución del conflicto, como lo demostró la encíclica *Animi*. En 1937 el Papa lanzó la encíclica *Firmissimam constantiam*, la cual se dirigía al episcopado mexicano y trataba de la acción católica, nuevo medio para luchar contra el Estado sin recurrir a la violencia y que podía dar la pista para entender el *modus vivendi* que se dio en 1938. Esta crisis de formación y ruptura entre la grey y la jerarquía explica, en parte, la ruptura y decepción que viven hoy en día los fieles católicos con los jerarcas y representantes de la Iglesia católica. Este hecho fue

afectado por el desarrollo de una teología basada desde la perspectiva de los pobres, cansada de los privilegios, contradicciones y lujos ostentados de los sacerdotes y obispos. Los últimos escándalos que involucraban a jerarcas y fundadores de obras de la Iglesia católica fortalecieron este sentimiento de decepción, perversidad, falsedad e hipocresía que alimentan a los anticlericales contemporáneos. El fetichismo intelectual es tal que a pesar de la apertura de las relaciones abiertas y legales entre asociaciones religiosas y Estado, los temas y cuestiones sociales y políticas siguen alimentando el controversial debate acerca del papel de la Iglesia católica en un México laico.

Movimientos nacionalistas autoritarios y religiones politizadas en España, Rumania y México

Austreberto Martínez Villegas
Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora,

INTRODUCCIÓN

Las relaciones Iglesia-Estado han sido un elemento central en el debate sobre los procesos de modernización política de los países de Occidente y, aún en nuestros días, el alcance y los límites de la participación de las instituciones religiosas en la vida pública y los procesos de laicidad y secularización son un tema que origina serias polémicas en la opinión pública, especialmente durante determinadas coyunturas. Los gobiernos que han regido en México desde el triunfo liberal del siglo XIX han hecho del laicismo una de sus banderas más constantes; sin embargo, desde que el marco legal de las instituciones religiosas cambió en 1992 y ante una creciente participación política de actores antes relegados, muchos de ellos ligados en mayor o menor medida a instituciones religiosas, han generado la necesidad de profundizar la reflexión en torno a la laicidad y la participación de las religiones en el ámbito de lo público, en especial de la Iglesia católica, que históricamente ha sido el credo predominante en el país.

Como una respuesta a esta creciente inquietud por analizar los fenómenos derivados de las relaciones Iglesia-Estado, la División de Educación Continua de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México organizó durante mayo y junio de 2014 el curso-seminario "Iglesia católica, anticlericalismo y laicidad", durante el cual se presentó en forma didáctica de sesión presencial el texto que ahora se incluye como capítulo de esta obra.

Se consideró pertinente analizar la ideología y el discurso de algunos movimientos nacionalistas opuestos a la secularización debido a que, en su momento, representaron expresiones políticas relevantes que, en su respectivo espacio nacional, tuvieron por objetivo obstaculizar el avance de la laicidad, mediante la exaltación de la religiosidad, de los símbolos de culto y de un lenguaje tendiente al misticismo. Todo ello buscó la identificación de lo político y lo religioso como una forma de rescatar los valores auténticos de la nacionalidad, amenazados por los enemigos comunes de la fe y de la patria: el liberalismo y el marxismo.

La religión debía ser para estos movimientos políticos un aspecto relevante de la vida pública, algo que normara la conducta de todos los connacionales y que se reflejara en las leyes y en la estructura del Estado que se aspiraba a implantar para lo cual, la destrucción del laicismo que pretendía arrinconar a la religión en el espacio privado del hogar o incluso de la conciencia individual, tendría que ser una prioridad.

Si bien, estos movimientos políticos tuvieron su mayor auge en los años treinta del siglo XX, justo antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial (a excepción del régimen franquista que se prolongó hasta 1975), su legado y algunas de sus concepciones siguen vigentes en algunos núcleos de la sociedad que, aunque reducidos por ahora, representan los ecos de un nacionalismo que se siente ajeno al proyecto secularizador que se promueve como uno de los elementos base de las democracias modernas a nivel global. En consecuencia, su análisis es necesario para cualquier reflexión seria sobre los obstáculos que es posible que se hagan presentes ante un mayor avance del laicismo.

El análisis de agrupaciones ajenas al espacio mexicano, tiene el propósito de proporcionar elementos que faciliten la comparación entre propuestas ideológicas y la identificación de elementos que, aunque en apariencia se hacen presentes en sociedades distantes entre sí, resultan ser similares en cuanto a su naturaleza impulsora de lo sagrado en el ámbito de lo público, aunque con matices y divergencias que se analizarán en las siguientes páginas.

RELIGIÓN Y NACIONALISMO EN EL CONTEXTO DEL PERIODO DE ENTREGUERRAS

En los años 30 y la primera mitad de los 40 del pasado siglo, ante el auge del régimen fascista italiano de Benito Mussolini y el nacional socialista alemán de Adolf Hitler, surgieron diversos movimientos políticos nacionalistas alrededor del mundo occidental que, en mayor o menor medida, tomaron la influencia de los gobiernos autoritarios mencionados, tanto a nivel ideológico como en lo estético y discursivo. Este tipo de regímenes nacionalistas autoritarios eran considerados una alternativa viable, ante el aparente quiebre del capitalismo y la democracia liberal y como baluarte contra la amenaza comunista que podría expandirse desde la Unión Soviética.

Se vivían años de inestabilidad y angustia colectiva que hacían desconfiar a sectores importantes de la sociedad, tanto de las instituciones del poder público como de las masas organizadas por líderes que pretendían establecer la llamada "dictadura del proletariado", por lo cual en varios países los movimientos autoritarios que reflejaban los valores de disciplina y jerarquía, eran una esperanza de orden ante el caos reinante.

Hay que tomar en cuenta que estos movimientos nacionalistas surgidos principalmente en Europa, pero también en algunos países latinoamericanos, no eran en lo absoluto una simple copia de los proyectos italiano y alemán en el poder, sino que tomando algunos aspectos de estos como el anticomunismo, el autoritarismo, el antiliberalismo, el antijudaísmo y el corporativismo, adquirieron características propias derivadas de la identidad nacional diferenciada y de las circunstancias que marcaron su expansión en cada país.

En varios casos la religión fue un elemento presente en el discurso ideológico de estos movimientos, especialmente en aquellos países en los que ésta había sido un elemento relevante en la Constitución de la identidad nacional. Este recurso a la religiosidad inherente al pueblo era un arma en contra del liberalismo seculari-

zador que, de acuerdo con el discurso de este tipo de movimientos, era un factor de debilitamiento de la nacionalidad tendiente a favorecer intereses ajenos a los de la patria.

Lo más común fue que estos planteamientos ideológicos antilaicistas y nacionalistas autoritarios se desarrollaran en países de tradición católica romana como Irlanda, con la *National Guard* y el *National Corporate Party* de Eoin O´Duffy; Bélgica con el rexismo de León Degrelle; Austria con la *Heimwehr* de Engelbert Dolfuss; Hungría con las Cruces Flechadas de Ferenc Salaszy; Croacia con el movimiento *Ustacha* de Ante Pavelic; y Brasil con el integralismo de Plinio Salgado; además de los casos español y mexicano que se analizarán más adelante. No obstante, existieron varios ejemplos en que la exaltación del cristianismo ortodoxo también se hizo presente en organizaciones nacionalistas autoritarias pues a este respecto, además del ejemplo del movimiento rumano que se comentará en este texto, se puede mencionar el régimen de la "Tercera civilización helénica" de Ioanis Metaxás en Grecia, los *chetniks* de Draza Mihailovic en Serbia y el partido *Zveno* de Kimon Georgiev de Bulgaria.

Se podría pensar que estos movimientos hicieron un uso político de la religión para obtener el apoyo de la población, aunque sería difícil determinar *a priori* si esto fue una utilización pragmática de la espiritualidad popular para su propio provecho, aunque no debe descartarse que se buscaba una sincera participación de la autoridad religiosa en el gobierno, con el fin de que las normas morales espirituales permearan en la consolidación de una nueva identidad nacional, en el Estado que se aspiraba a crear, y en una legislación más apegada a los valores cristianos, según la interpretación de estos de líderes y militantes del nacionalismo autoritario. Tampoco es fácil saber hasta qué punto los líderes religiosos aprovechan las convicciones de los nacionalistas para obtener poder, a este respecto Juan José Linz e Ignacio Urquizu comentan lo siguiente:

> No es fácil de distinguir cuándo la política usa la religión y cuándo la religión usa la política. Las ambigüedades que se observan en la realidad

> sugieren que ambos procesos pueden suceder simultáneamente, que una u otra parte se engaña a sí misma sobre lo que está haciendo y, en último término, que son las intenciones lo más difícil de descubrir (Linz y Urquizu, 2006: 13-14).

A este respecto, es necesario mencionar que no siempre este tipo de movimientos nacionalistas autoritarios que exaltaban lo religioso contaban con el apoyo de la jerarquía eclesiástica de sus respectivos países.

RELIGIÓN POLÍTICA Y RELIGIÓN POLITIZADA

Es necesario precisar que, en el nacionalismo autoritario del periodo de entreguerras, se puede detectar la presencia de religiones políticas y de religiones politizadas. En el caso de las religiones políticas, los ejemplos más notables son la Italia fascista de Benito Mussolini y la Alemania nacionalsocialista de Adolf Hitler, aunque quizás también podrían encuadrarse, en este esquema, otros movimientos nacionalistas como la *British Union of Fascists* de Oswald Mosley en Gran Bretaña, la *Nasjonal Samling* de Vidkun Quilsing en Noruega o el Movimiento Nacionalsocialista de los Países Bajos de Anton Mussert. La religión política se puede considerar como:

> un sistema de creencias sobre la autoridad, la sociedad y la historia, que proporciona una visión comprehensiva del mundo, una *weltanschauung*, que pretende tener un valor de verdad, incompatible con otras visiones, incluyendo la tradición religiosa existente. Este sistema de creencias se apoya en la sacralización de las personas, lugares, símbolos, fechas, así como en la elaboración de rituales relacionados con estas creencias (Linz y Urquizu, 2006: 14).

En este sentido, son los rituales de orden político los que representan el ámbito de lo sagrado y pretenden dar sentido a la acción del hombre y a la comunidad política, en favor de los intereses del

Estado y del fortalecimiento del consenso en su entorno, que con ello se fundamenta no sólo en elementos racionales sino también altamente emotivos.

La religión política surge desde el poder —a iniciativa de los líderes o de los ideólogos, ya sea del Estado o del movimiento político— y trata de competir y ocupar el espacio de las religiones tradicionales en la mentalidad de sus seguidores, por lo que se puede decir que es una consecuencia del proceso de secularización. La religión política impulsa un laicismo radical para lograr la supresión del sentido de trascendencia ultraterrena de las religiones tradicionales y sustituirlo por un misticismo político que implique dar prioridad absoluta al Estado, al líder o al movimiento.

Tomando como referencia el fascismo italiano, Emilio Gentile señala que el régimen trataba de inculcar "la fe en los dogmas de una nueva religión laica que sacralizaba al Estado, asignándole una función pedagógica primordial en procura de transformar la mentalidad, el carácter y las costumbres" (Gentile, 2007: 11). Con ello, aun cuando las relaciones con las instituciones eclesiásticas fueran en general cordiales como consecuencia principalmente del Pacto de Letrán de 1929, se pretendía promover la "sacralización de la política", lo cual nos muestra que el fenómeno de la religión política se presenta independientemente del papel que la institución eclesiástica tenga en la vida del país.

Otro argumento utilizado por los impulsores de las religiones políticas es la apelación en favor de la modernidad, por lo que su hostilidad a las religiones tradicionales, puede expresarse como una supuesta lucha contra el fanatismo y la superstición. En este sentido se intenta crear lo que Linz y Urquizu definen como una "religión- sucedáneo" (*Ersatz-religion*), es decir "la sustitución de la religión por una ideología secular" (Linz y Urquizu, 2006: 16). De esta forma, la religión política surgiría como una forma de fomentar la creencia en valores compartidos por la totalidad de la comunidad política, la cual esté sustentada por una serie de "creencias e incluso de rituales patrióticos y civiles que reemplace a las manifestaciones religiosas en una sociedad secularizada, o que desplace

a la religión, considerada una fuente de división de la sociedad" (Linz y Urquizu, 2006: 19). En síntesis, una posible consecuencia de la secularización podría ser la generación de religiones políticas, en las cuales los poderes políticos promuevan una serie de rituales cívicos y políticos, que sirvan para insertar en los individuos una nueva religiosidad no dirigida a Dios, sino a la patria, al Estado, al líder o a los caídos en combate. Este fenómeno no es exclusivo del nacionalismo autoritario, pues en la mayor parte de las democracias occidentales existen rituales cívicos que procuran fomentar el culto a los "héroes patrios" (cuya actuación histórica por lo general se interpreta como respaldo al discurso del grupo en el poder), las instituciones, o incluso a valores abstractos como la libertad o la propia democracia. En cierta forma la veneración a los símbolos patrios es una forma de religión política.

Por su parte, y en el otro extremo, la religión politizada se hace presente en los movimientos opuestos al laicismo y que tienen en la creencia tradicional un componente ideológico primordial (como por ejemplo los mencionados en el apartado anterior y los que son objeto de estudio principal en el presente texto), se puede observar que es precisamente la religión la que tendría la capacidad de legitimar a la autoridad o al régimen emanado del movimiento político en cuestión en caso de que éste llegue al poder. Para Linz y Urquizu, la religión política es una "ideología-sucedánea" (*Ersatz-ideologié*) en la cual

> [...] la iniciativa para esta fusión entre religión y política [...] puede basarse en el deseo de las instituciones, autoridades, líderes e incluso creyentes religiosos de conseguir el apoyo del Estado contra las fuerzas secularizadoras o incluso contra los defensores de una religión política. En este caso, la unión de religión y política tiene raíces religiosas y es concebida como poner la política, el poder político y la comunidad política al servicio de la fe y de sus representantes. Por otro lado, los gobernantes políticos, las instituciones del Estado y los movimientos políticos pueden instrumentalizar la religión para ganar legitimidad y apoyos, politizando así la esfera religiosa (Linz y Urquizu, 2006: 20).

En este sentido, la iniciativa para estructurar y difundir la ideología fundamentada en la religión politizada puede partir no sólo de los líderes o de los ideólogos, como en el caso de la religión política, sino también de los líderes religiosos.

En teoría, el modelo de religión politizada se fundamenta en una cooperación entre el poder político y el poder religioso; sin embargo, como se ha mencionado, esto no siempre sucede así, ya que no siempre la autoridad religiosa va a considerar como conveniente para sus intereses el apoyar a este tipo de movimientos políticos y, aun si éstos llegasen al poder, si existe una colaboración inicial entre ambos poderes. Con el tiempo ésta se puede ir desgastando para transformarse en una relación conflictiva, en la cual la legitimación por la religión de un régimen puede eventualmente convertirse en el germen de su propia destrucción. La propia institución eclesiástica también arriesga un considerable nivel de credibilidad al identificarse con una ideología o un gobierno determinados.

Como se ha mencionado, movimientos nacionalistas autoritarios que promovieron una religión politizada en sus planteamientos ideológicos, tienen en común un rechazo abierto a los valores del liberalismo y del individualismo, a la secularización y a la laicidad, y en consecuencia, tienden a considerarse a sí mismos con la misión de rescatar la auténtica identidad nacional, basada precisamente en la religión tradicional.

En la religión politizada, en caso de que se consolide como régimen, es el gobierno el que responde al apoyo de los jerarcas y de los feligreses de la religión institucional con una protección a ésta, que se puede traducir en un estatus de privilegio en la sociedad o en financiamiento, con los cual los seguidores de la religión ven cristalizado un ideal de preservación de un orden social fundado en una moral espiritual que influye en el diseño de la legislación pública. De esta forma, los enemigos de la religión son marginados, y con ello el feligrés, siempre y cuando no esté influido por valore liberales, ve en el Estado una gran ayuda para lograr la expansión de lo que se considera como el sumo bien, que es el culto debido a Dios.

Un ambiente político de laicismo agresivo por parte del Estado o de anticlericalismo, altamente extendido en la sociedad, es el mejor caldo de cultivo para la expresión de religiones politizadas con un nivel de radicalismo proporcional a la intensidad de la acción del adversario.

Es por ello que, si en una sociedad dada se registra un periodo de intensas persecuciones a los credos tradicionales, de injurias y burlas públicas a lo sagrado, de quema y destrucción violenta, de recintos dedicados al culto o de asesinatos de personas dedicadas a la vida religiosa, es viable esperar una reacción intensa, en algunos casos inclusive violenta, en contra de aquellos que son considerados como los enemigos de la religión; y es también de esperarse el apoyo, velado o abierto, a estas fuerzas por parte de la jerarquía eclesiástica en cuestión. De esta forma, los promotores de la religión politizada pueden utilizar el argumento de una cruzada en defensa de un adversario que es caracterizado en términos religiosos.

También se puede aludir como uno de los objetivos principales de la religión politizada, la restauración de un pasado glorioso, una edad de oro en la que en un momento dado de la historia, colaboraban el trono y el altar. De hecho, en varias naciones se puede argumentar que el máximo momento de su pasado y el punto culminante de su papel en el mundo se dio, de acuerdo con Linz y Urquizu:

> [...] cuando eran religiosamente homogéneas, cuando estaban luchando contra los infieles arrancando de raíz la herejía y embarcándose en una expansión a lo largo del mundo con una justificación misionera, la identificación entre religión y nación, entre religión y renacimiento de la nación, era una respuesta tentadora al fracaso del país en un mundo moderno (25).

Este argumento fue representativo en el caso del hispanismo propugnado por la Falange y el franquismo, aunque también se hizo presente por ejemplo, en Francia, con la ideología de la *Ac-*

tion Francaise de Charles Maurras, quien es el más claro ejemplo de que no se necesitaba ser creyente para aceptar y promover este tipo de argumentos.

En una religión politizada, puede darse un fenómeno de fusión entre el nacionalismo y la religión. Son varios los casos en los que los símbolos religiosos se convierten en símbolos nacionales, lo cual puede observarse incluso en sociedades ya secularizadas. Este tipo de casos se hacen presentes especialmente en grupos étnicos pertenecientes a Estados multinacionales o que están rodeados por grupos nacionales que profesan una religión diversa a la suya y cuya interacción se haya caracterizado por momentos de hostilidad mutua. El recurso a favor de una exaltación de la religión puede ser atractivo a los jerarcas de la institución eclesiástica pues

> […] los líderes religiosos son receptivos a las formulaciones de los intelectuales nacionalistas, que vinculan la grandeza de la nación con su herencia religiosa y están dispuestos a invocar esa herencia para justificar la reclamación de un Estado que apoye a la religión (Linz y Urquizu, 2006: 28).

De esta manera, la institución eclesiástica se consideraría a sí misma como promotora y, a la vez, fundamento de un resurgir de la nación, de un retorno a su esencia espiritual, con lo que su papel en la sociedad volvería a ser altamente relevante, como en los tiempos premodernos y su voz sería de nuevo altamente influyente, tanto en las decisiones colectivas como en las individuales.

No obstante, la institución eclesiástica puede sufrir cambios en su interior o posturas heterogéneas en su seno, que compliquen la colaboración con un Estado basado en la religión politizada, por ello es poco fiable un régimen de esta índole a largo plazo, como lo demostró tanto el caso del franquismo en España como el del salazarismo en Portugal, los cuales se vieron fuertemente debilitados por el cuestionamiento que la Iglesia católica les planteó ante los

cambios suscitados por el Concilio Vaticano II[96] en los años sesenta. En este caso la transformación de las concepciones políticas de las jerarquías eclesiásticas, en un sentido de mayor apertura al liberalismo y a la modernidad planteó el resquebrajamiento de esquemas de religión politizada, fundamentados en la cooperación entre Iglesia y Estado y en estructuras antidemocráticas.

Los casos de movimientos nacionalistas autoritarios basados en una religión politizada, que se analizarán en los siguientes apartados, son claros ejemplos de las características que puede presentar este tipo de planteamientos que se oponen a la secularización y a la laicidad y que proponen sociedades en las que el papel de la religión sea primordial en la estructuración de una nueva comunidad. De estos movimientos, sólo el franquismo llegó al poder, por lo que el dinamismo de su relación con la jerarquía eclesiástica fue mayor que en los demás casos. La reflexión sobre estos ejemplos, en particular, tiene el interés de contribuir al conocimiento de planteamientos de algunos modelos opuestos a la secularización, que lleven a una mejor comprensión de las relaciones entre lo religioso y lo político.

96 El Concilio Vaticano II fue una reunión general de todos los obispos del mundo católico romano que a lo largo de varias sesiones entre 1962 y 1965, y bajo la autoridad de los Papas Juan XXIII y Paulo VI, propició la adopción, por parte de la Iglesia católica romana, de una serie de cambios que representaron una apertura con la modernidad, en diversos aspectos como el fomento del diálogo entre religiones, la condena al antijudaísmo, la promoción de la colegialidad, la adopción de la promoción de la libertad religiosa y la aceptación en propuestas políticas antes condenadas como el liberalismo y algunas posturas cercanas a la izquierda, dinámica que en algunos países fomentó el surgimiento de la Teología de la Liberación.

a) El falangismo de José Antonio Primo de Rivera

La Falange Española (FE), organización inspirada en un nacionalismo autoritario de índole anticomunista y anticapitalista, fue fundada el 29 de octubre de 1933 por José Antonio Primo de Rivera. A principios de 1934 se fusionó con las Juntas de Ofensiva Nacional Sindicalista (JONS) para integrar FE de las JONS y, a partir de entonces, fue dirigida por el triunvirato formado por el propio José Antonio, Ramiro Ledesma y Julio Ruiz de Alda. Ledesma proponía un modelo ideológico mucho más laico y revolucionario que el de sus otros dos compañeros de liderazgo por lo que, desde los inicios de su colaboración, existieron conflictos serios, principalmente con Primo de Rivera, mismos que culminaron en la ruptura definitiva en marzo de 1935.

Los logros electorales del falangismo fueron mínimos y su relevancia fue producto de las constantes luchas callejeras entre falangistas y elementos izquierdistas, especialmente durante 1935. A este escaso éxito contribuía el faccionalismo regionalista que debilitaba la idea de un nacionalismo hispánico y la fuerza de otras corrientes conservadoras que aglutinaban al electorado católico, como era el caso de la Confederación Española de Derechas Autónomas (CEDA).

Cuando en 1936 triunfó electoralmente el Frente Popular, muchos jóvenes que militaban en la CEDA emigraron a la Falange y se incrementó la gravedad de la violencia de los enfrentamientos callejeros, los cuales fueron generando un número creciente de víctimas mortales de ambos bandos. En marzo de ese año, el movimiento fue ilegalizado tras el asesinato de un juez municipal que había procesado a un militante falangista, con lo que la mayoría de los líderes, incluido Primo de Rivera, fueron encarcelados.

Al estallar la guerra civil, los militantes falangistas apoyaron a los militares nacionalistas en la lucha contra el régimen de la

Segunda República, tanto en la retaguardia como en el frente, en donde formaron sus propias unidades, aunque bajo las órdenes de mandos militares. Primo de Rivera fue acusado de instigar el levantamiento armado y fue condenado a muerte, sentencia que se ejecutó el 20 de noviembre de 1936. A partir de entonces, el liderazgo falangista fue asumido por Manuel Hedilla hasta que, en abril de 1937, fue creado por Francisco Franco, un nuevo organismo bajo el nombre de Falange Española Tradicionalista (FET), de ahí surgió la FET de las JONS, con la idea de que se convirtiera en un partido único, en el que se aglutinó a falangistas y carlistas de manera forzada y que se convertiría en el fundamento de la estructura política del régimen franquista. Con ello el liderazgo de Hedilla pasó a la clandestinidad y el falangismo originario, junto con su ideología fue marginado, aun cuando a nivel oficial se le consideraba como el Principio ideológico esencial del Estado.

Es importante diferenciar la primera versión de la Falange, antes de la Guerra Civil, y en especial en el momento previo de la unificación forzada con los carlistas hecha por Franco, de la organización creada por el general de origen gallego, pues mientras la Falange dirigida por José Antonio Primo de Rivera mostraba propuestas ambiciosas en el ámbito social en busca de una mayor justicia para las clases desfavorecidas en el marco del nacionalsindicalismo, la FET de las JONS franquista, que posteriormente pasó a denominarse Movimiento Nacional postergó las propuestas sociales más radicales, impulsando una visión conservadora tanto en lo político como en lo social.

b) Lo religioso en el pensamiento de José Antonio Primo de Rivera

El creador del falangismo original consideraba que España era una "unidad de destino en lo universal" concepto que aparece repetidamente en varios de sus escritos y discursos. El cumplimiento de ese destino, implicaría el fin de la lucha de clases y la definitiva unidad de España por encima de los regionalismos que, en el País Vasco y en Cataluña, se manifestaban con especial radicalismo.

José Antonio Primo de Rivera planteaba que la grandeza de España, su genuino ser nacional, se identificaba con el catolicismo, el cual había planteado a España una misión especial en el mundo, que había tenido su culminación en América, en su conquista y evangelización. En el discurso de fundación de la Falange Española en el Teatro de la Comedia, en octubre de 1933, se pueden encontrar las siguientes afirmaciones:

> Queremos que el espíritu religioso, clave de los mejores actos de nuestra historia, sea respetado y amparado como merece, sin que por eso el Estado se inmiscuya en funciones que no le son propias ni comparta —como lo hacía tal vez por otros intereses que los de la verdadera Religión— funciones que sí le corresponde realizar por sí mismo (Primo de Rivera, 1945: 23).

En esta frase se puede observar, tanto una reivindicación del papel del catolicismo y el elemento base de los momentos más gloriosos de la historia hispánica, como un llamado a la separación de la Iglesia y el Estado, lo cual, sin embargo, no debe interpretarse como un elemento laicista en el falangismo, sino más bien como una alusión a evitar el regalismo que, entre los siglos XVI y XIX, hizo que la Iglesia dependiera prácticamente del monarca al tener éste una serie de privilegios en el nombramiento de obispos.

Para hacer frente al materialismo marxista, Primo de Rivera opuso una concepción espiritualista de la historia y del ser humano, que reclamaba la necesidad de una mayor justicia social, pero siempre en el marco de una recuperación plena de las tradiciones católicas de España.

En el apartado VII de los puntos iniciales de la Falange, en el que se hace referencia a lo espiritual, se lee lo siguiente:

> Ningún hombre puede dejar de formularse las eternas preguntas sobre la vida y la muerte, sobre la creación y el más allá. A estas preguntas no se puede contestar con evasivas: hay que contestar con la afirmación o la negación. España contestó siempre con la afirmación católica. La

> interpretación católica de la vida es, en primer lugar, la verdadera; pero es, además históricamente, la española. Por su sentido de catolicidad, de universalidad, ganó España al mar y a la barbarie continentes desconocidos. Los ganó para incorporar a quienes los habitaban a su empresa universal de salvación (Primo de Rivera, 1945: 495).

Nuevamente se puede notar una reivindicación del catolicismo como el elemento fundamental de la trayectoria histórica española, como aquello que llevó a España a sus mejores logros, en este caso remarcando el valor de la conquista y la evangelización en América.

Otras ideas relacionadas se pueden localizar en la norma programática de la Falange, en el punto 25:

> […] nuestro movimiento incorpora el sentido católico —de gloriosa tradición y predominante en España— a la reconstrucción nacional. La Iglesia y el Estado concordarán sus facultades respectivas, sin que se admita intromisión o actividad alguna que menoscabe la dignidad del Estado o la integridad nacional (Primo de Rivera, 1945: 526).

Con ello se pretende fomentar la exaltación del catolicismo y tomarlo en cuenta como actor preeminente de la sociedad, en relación con la organización del Estado falangista que se plantea como un ideal; sin embargo, se aclara que el poder político no lo cederá todo al religioso, sino que se negociará mediante un concordato las reglas de la mutua convivencia.

En otro documento, nuevamente se exalta el momento de la conquista y evangelización del Nuevo Mundo, como aquel en el que gracias al catolicismo España logró su máximo poderío:

> España supo ser fuerte, sobria, austera y supo sacrificarse por lo espiritual, sabiendo ser heroica sobre todas las cosas y hacer morir a los suyos cuando hizo falta. España no tuvo banderías mientras no perdió su fuerza […] España fue a América no por plata, sino a decirles a los indios que todos eran hermanos, lo mismo los blancos, que los negros,

> todos, puesto que siglos antes, en otras tierras lejanas, un Mártir había derramado su sangre en el sacrificio para que esa sangre estableciera el amor y la hermandad entre todos los hombres de la tierra. España supo entonces lo que es la libertad, no la de ahora, que solo sirve para escribir líneas sucias en los periódicos, sino la libertad que corresponde a una patria unida y fuerte (Primo de Rivera, 1945: 134).

Es notoria, en estas líneas, la interpretación del catolicismo como el factor de unidad más importante de los españoles, como aquella fuerza espiritual que en otros tiempos la nación hispánica supo difundir a otros pueblos que, según ésta interpretación vivían sumidos en la barbarie.

Después de conocer el papel del catolicismo en la estructuración de la ideología falangista de Primo de Rivera, se puede hacer notar que la religión tenía reservada función detonante en la recuperación de la grandeza nacional, si España fue grande cuando mejor desempeñó su papel de evangelizadora de pueblos enteros, era necesario recuperar una religiosidad firme y profunda por parte de la sociedad, para encontrar el cumplimiento del destino que, de acuerdo con el falangismo correspondía a España como nación especialmente católica. Este discurso fue exaltado también como pieza esencial de la retórica franquista y como ejemplo de porqué el régimen era presentado como modelo de Estado católico.

c) Algunas consideraciones en torno a la ideología del franquismo

Mucho se ha debatido sobre si el régimen franquista puede o no ser considerado como fascista. Varios autores, especialmente aquellos cuyo pensamiento se haya influido por una ideología marxista, afirman que Francisco Franco gobernó España de 1937 a 1975 valiéndose de una tiranía totalitaria fascista. No obstante, a pesar de ser ésta la interpretación más difundida, inclusive en el medio académico, hay algunos elementos que invitan a cuestionar la idea de que así haya sido.

Ciertamente Francisco Franco utilizó a la Falange y toda su

simbología como un medio para insertar su régimen en la corriente dominante a nivel internacional de la época, la nacionalista autoritaria, cuyos representantes más notorios eran el nacionalsocialismo alemán y el fascismo italiano, pero ni él ni sus subordinados más cercanos mostraban en realidad una convicción ideológica afín al fascismo, aunque les convenía aparentar tal cosa a finales de los años treinta y principios de los cuarenta, tomando en cuenta que era precisamente el eje Roma-Berlín su principal aliado extranjero en la lucha contra la Segunda República.

La ideología de Francisco Franco y de sus principales colaboradores era mucho más cercana al militarismo conservador, ciertamente de corte autoritario y anticomunista, pero alejado de las ideas políticas y sociales, en muchos aspectos revolucionarias, como por ejemplo el reparto agrario y la nacionalización de la banca, de José Antonio Primo de Rivera y sobre todo de las de Ramiro Ledesma

No obstante el símbolo del yugo y las flechas, la bandera rojinegra, el saludo romano, el uniforme de la camisa azul y el culto a José Antonio Primo de Rivera que se convirtió en "el ausente", procuraban en sus primeros años mostrar una imagen "fascista" del régimen, lo cual era más bien una fachada, pues —de acuerdo con Michael Mann— el franquismo puede considerarse como "una combinación de autoritarismo semirreaccionario y corporativista, muy represivo, y que mantenía a los numerosos fascistas sujetos, aunque aparentemente satisfechos" (Mann, 2006: 318). De esta manera, el falangismo se convirtió en lo que muchos consideraron como el "acompañamiento coreográfico del régimen"; es decir, sólo la estética y la retórica afín al fascismo era lo que procuraba presentar el régimen franquista como parte de su identidad, pero sólo mientras la coyuntura internacional fuera favorable a las potencias del Eje.

En cuanto el panorama internacional se transformó, Franco prohibió el saludo romano y además "reprimió sin piedad a los falangistas más populistas y desde aproximadamente 1947 se vieron relegados a unas posiciones visibles, aunque subordinadas, dirigiendo sindicatos sin poder, programas de bienestar sin presupues-

to, o un ministerio de agricultura también sin poder" (Mann, 2006: 368). Aun cuando varios miembros destacados de la Falange de José Antonio colaboraron por mucho tiempo en puestos prominentes del régimen franquista como Raimundo Fernández Cuesta, José Antonio Girón o la hermana del fundador, Pilar Primo de Rivera, los elementos más radicales fueron gradualmente orillados.

A lo largo de los años 50, España se acercó gradualmente a la órbita de influencia de Estados Unidos en el contexto de la "guerra fría" y poco a poco se fueron cediendo espacios en favor de ministros y funcionarios de formación liberal, especialmente en lo económico con lo que, desde finales de esa década se lleva a cabo el ascenso de los llamados "tecnócratas del Opus Dei", quienes modificarían los esquemas ideológicos nacionalistas y autárquicos de los años inmediatos posteriores a la Segunda Guerra Mundial, para impulsar una gradual liberalización económica que haría a España cada vez más dependiente del capitalismo internacional. Con todo este esquema de relativa modernización, los rasgos del franquismo supuestamente considerados como "fascistas" se verían cada vez más limitados a aspectos ceremoniales y a una estética externa y superficial.

Por otra parte, el franquismo no planteaba abiertamente la creación de una religión política, como en su momento trataron de impulsar Hitler y Mussolini en sus países, sino más bien un esquema fundamentado en una religión politizada opuesta al laicismo, lo que se denominó el "nacionalcatolicismo" tal como se analizará con más detalle en el apartado siguiente.

d) El papel del catolicismo en la España de Franco

Más allá de la exaltación del Estado o del líder, presente en la religión política del nacionalsocialismo y del fascismo, Franco procuró poner énfasis, desde el inicio de su régimen, en los rasgos católicos vinculados con lo que se consideraba como la tradición histórica de la identidad española, vigente desde la Reconquista y la monarquía de los Reyes Católicos, en un marco de lucha con-

tra el comunismo, elemento que sería clave para la supervivencia del franquismo en el contexto de la Guerra Fría. El carácter de "cruzada" que tuvo el levantamiento militar contra la Segunda República, es una muestra de está exaltación de la religión con fines políticos.

Durante la misma Guerra Civil, los obispos españoles apoyaron mayoritariamente al bando franquista, como se observó en la "Carta Pastoral del Episcopado español a los Obispos del mundo entero" del 1 de julio de 1937, redactada en su mayor parte por el cardenal Gomá y que asumía, por parte de los prelados, la identificación de la nación española con el catolicismo y respaldaba plenamente al Movimiento Nacional, aunque advirtiendo de la inconveniencia de aceptar en su seno influencias extranjeras, esto en alusión al nazismo y al fascismo (Cuenca, 2008: 24). A pesar de lo anterior, en realidad el apoyo de la jerarquía no fue unánime, ya que hubo un par de prelados que mostraron su oposición a este esquema de religión politizada: el cardenal Vidal i Barraquer y el cardenal Segura.

La jerarquía procuró, desde su postura de poder en el régimen, anular las influencias ideológicas afines al fascismo que algunos elementos falangistas buscaban imprimir al régimen en sus primeros años. Las influencias de la Italia y la Alemania del Eje, podían ser funestas al promover esquemas de religión política que separaba la esfera política de la que concernía a la religión tradicional, además de que promovía la supremacía absoluta del Estado sobre la Iglesia, por lo que la construcción y consolidación de un Estado católico fue asunto prioritario. La Iglesia logró una posición clave para su éxito en este rubro al lograr que existiesen asesores eclesiásticos en las organizaciones femenina, juvenil y sindical del Movimiento, situación que acrecentó su influencia en la formación de cuadros que colaborasen con el poder público, que eran formados en un entorno fuertemente religioso y que muchas veces contrarrestó los elementos radicales de la ideología falangista.

Francisco Franco tuvo a los obispos católicos como un importante aliado de su régimen, especialmente en las primeras décadas,

durante las cuales, la educación fue puesta en manos de la institución eclesiástica, se prohibió la difusión de otras religiones y se dio validez civil al matrimonio religioso.

La influencia religiosa en la educación incluyó la vida universitaria pues, según la Ley sobre ordenación de la Universidad Española, publicada el 29 de julio de 1943, se reconocían los derechos docentes de la Iglesia a este nivel y se señalaba la necesidad de que la universidad pública fuera católica (Di Febo y Juliá, 2005: 25). Con ello, se consolidaba la influencia de la religión en la formación educativa total de los españoles, con lo que se pretendía moldear nuevos hijos de la patria que fueran a la vez fieles hijos de la Iglesia.

Los jerarcas, en general, y varios de sus feligreses confiaban en que "logrado por el "Estado católico" con una legislación sedicentemente fiel a los postulados del Evangelio y a la doctrina pontificia, todo lo demás se daría por añadidura, incluso la restitución de "la verdad a la "España Eterna" reivindicada al fin, quevedescamente, por la historia, mediante su victoria frente a los errores y desviaciones de los últimos siglos" (Cuenca, 2008: 145). Franco fue concebido por buena parte de los católicos españoles como el guerrero heroico que había salvado a la fe de la amenaza comunista, de la misma manera en que los Reyes Católicos habían culminado la obra de la Reconquista contra el Islam.

Por lo general la actitud de Franco fue muy favorable a los miembros de la jerarquía eclesiástica "hasta la crisis posconciliar, Franco se inclinó, casi invariablemente [...] a favor de las razones y reivindicaciones eclesiásticas, por convicción íntima y en particular, política" (Cuenca, 2008: 154). Para el general de origen gallego, las buenas relaciones con los prelados católicos fueron una prioridad, al grado de dar la razón en varias ocasiones a éstos cuando llegaron a tener algún conflicto con algún ministro del régimen.

El 27 de agosto de 1953, fue firmado un Concordato entre España y la Santa Sede, mismo que, de acuerdo con Cooper:

> [...] confirmó los beneficios ya obtenidos, pero señalaba una importante excepción: el derecho de Franco a nombrar obispos fue restringido a las

> designaciones de carácter permanente; por ejemplo, obispos y arzobispos residentes. El propio Vaticano designaría administradores apostólicos para cubrir las sedes vacantes (Cooper, 1978: 104).

Este concordato, además de renovar algunos aspectos del Patronato Real a favor del Jefe de Estado español, aunque con las restricciones mencionadas, establecía formalmente el papel preeminente de la Iglesia en la educación, la exclusividad en el proselitismo para el catolicismo, la exención de la censura para las publicaciones religiosas, la obligatoriedad a los clérigos de orar por el Jefe de Estado en ceremonias públicas, entre otros aspectos que consolidaban un panorama de armonía total entre la Iglesia y el Estado que aseguraba la preeminencia de la primera en la sociedad.

Sin embargo, el Concilio Vaticano II de los años sesentas trajo a la Iglesia católica numerosas reformas, entre ellas, una mayor apertura a la colaboración con diversas fuerzas políticas que buscasen la justicia social y la promoción humana, con lo que se abrió las puertas al diálogo con la izquierda, algo que en España generó un foco de crítica contra el régimen que apenas unos años antes habría parecido insospechable. Asociaciones como las Hermandades Obreras de Acción Católica (HOAC) y la Juventud Obrera Católica (JOAC) comenzaron a promover tendencias disidentes en contra del régimen y, al igual que algunos clérigos, comenzaron a cuestionar algunos aspectos del gobierno (Cooper, 1978: 107-117). La oposición al Estado católico fue creciendo lentamente, hasta que varios de los obispos fueron participes de ella, incluyendo el Cardenal Vicente Enrique Tarancón primado de España, uno de los actores más relevantes en lo que sería el fin del franquismo.

En este caso, podría hablarse de movimientos fundamentados en "religiones politizadas" pero ahora de tendencia izquierdista y opuesta al régimen, que veían la lucha activa por la justicia social y la democratización política como parte de un mayor compromiso cristiano. Ante este panorama, el régimen veía muy limitadas sus posibilidades de acción, pues atacar de manera sistemática

y abierta a miembros de la Iglesia por parte de un régimen que se consideraba como defensor del catolicismo, habría tenido un costo político demasiado elevado, aun cuando, efectivamente, se dieron hechos represivos contra algunos clérigos progresistas. Al apoyarse tan firmemente en la Iglesia, quizás el franquismo firmó su propia sentencia, pues no contaba con que con el paso de los años, esta institución se convertiría en uno de sus más incómodos críticos.

LA LEGIÓN DE SAN MIGUEL ARCÁNGEL EN RUMANIA Y EL CRISTIANISMO ORTODOXO

a) Desarrollo de la agrupación legionaria

Corneliu Zelea Codreanu nació en septiembre de 1899 en Rumania y fue el líder, cuyas acciones marcaron la trayectoria de la Legión de San Miguel Arcángel. Durante su etapa de estudiante universitario participó en una serie de actividades antijudías y estuvo afiliado a la Liga de Defensa Nacional Cristiana, pero decidió separarse de esta agrupación por considerarla demasiado moderada, para fundar la Legión de San Miguel Arcángel, el 24 de junio de 1927.

La prioridad en los primeros años para el movimiento legionario fue consolidar los cuadros iniciales formados en su mayoría por jóvenes universitarios, mediante una formación basada en células de índole secreta, dependientes de una jerarquía estructurada de manera compleja y rígida (Veiga, 1989: 93). Codreanu, era el líder máximo de toda la jerarquía y se le llamaba el "Capitán." Los integrantes de las células legionarias debían realizar una serie de actividades relacionadas con la difusión ideológica y la formación de la militancia, cada célula tendría que constituirse para sus miembros en una segunda familia y, poco a poco, estos núcleos se fueron estructurando, de acuerdo con la edad y profesión de los integrantes, para conformar los *cuib* que en rumano significa "nido".

En marzo de 1930, se conformó la "Guardia de Hierro" (*Garda de Fier*) como cuerpo de élite de la Legión de San Miguel pero, a partir de ese momento, el movimiento se denominó indistintamente bajo alguna de ambas denominaciones.[97] La captación de miembros fue dando prioridad a las zonas rurales de Rumania, lo cual incrementó la presencia de campesinos, al grado de que este sector fue el dominante en cuanto a número de integrantes.

En julio de 1931 participaron, por primera vez, en elecciones y obtuvieron tan solo 2 % de las votaciones; no obstante, su votación fue creciendo gradualmente en los años siguientes hasta que, durante 1937, la organización legionaria logró 15.5 % de las votaciones. Después de algunos episodios de persecución, en la primera mitad de los años 30, la Legión de San Miguel fue incrementando su militancia, en buena medida debido a las acciones de beneficio social y comunitario que se realizaban en favor de los sectores más desfavorecidos.

En 1936 Codreanu decidió enviar a combatir en la guerra civil española una delegación simbólica de seis personas, aunque pertenecientes a la elite del movimiento, entre quienes se desplazaron al frente hispano se encontraban el principal colaborador de Codreanu, Ion Motza, el sacerdote Dumitrescu Borsa, el príncipe Alecu Cantacuzino, su padre el general George Cantacuzino, y Vasile Marin (De Mesa, 1998: 167-168). Motza y Marin lucharon directamente en las fuerzas militares franquistas y en la batalla de Majadahonda en enero de 1937, resultaron muertos. A partir de entonces, se desarrolló en torno a ellos un culto simbólico como los mártires por excelencia del movimiento legionario.

Ante el éxito electoral de los legionarios, en 1937, en el que junto, con otras agrupaciones afines, lograron el tercer lugar de votaciones, el rey Carol II se vio en la necesidad de formar un gobierno en el que tendrían que ser incluidos los legionarios así que,

97 En este texto se ha preferido utilizar el nombre de "Legión de San Miguel Arcángel" al reflejar esta denominación de una manera más clara la vinculación entre religión y política de este movimiento.

para evitarlo, llevó a cabo una especie de autogolpe de estado que derivó en un gobierno dictatorial conservador. El Patriarca de la Iglesia Ortodoxa Rumana, Miron Cristea, tuvo la responsabilidad de conformar el nuevo gabinete de gobierno. A pesar de la exaltación que, del cristianismo ortodoxo, hacían los legionarios Cristea dio su aprobación a la represión que se desató contra los seguidores de Codreanu al decretarse una ley que prohibía todos los partidos políticos, a excepción del de gobierno.

Codreanu fue encarcelado en abril de 1938 y, la noche del 29 de noviembre de ese mismo año, fue asesinado, al parecer por órdenes del propio monarca Carol II. Este hecho produjo en los legionarios, quienes quedaron bajo el liderazgo de Horia Sima, una profunda indignación que se manifestó en diversos hechos de violencia, lo que motivó la intensificación de la represión en su contra, orillando a muchos al exilio o a la colaboración con el partido único gubernamental.

Ante el inicio de la Segunda Guerra Mundial, el gobierno de Carol II intentó que Rumania se mantuviera neutral, sin embargo, para mediados de 1940, el país cayó de lleno en el área de influencia de la Alemania nacionalsocialista. Desde abril de 1940 el monarca había decretado una amnistía para los legionarios pero, meses después, ante la fuerza de las presiones externas decidió abdicar. Ante la hegemonía que el Eje ejercía sobre Rumania, en septiembre de 1940, se crearía el denominado Estado Legionario, en el que durante poco más de cuatro meses y medio la Legión de San Miguel Arcángel compartió el poder con el general Ion Antonescu y sus colaboradores. El militar tomó la jefatura del Estado mientras Horia Sima fue nombrado vicepresidente del Consejo de Ministros.

Una serie de disputas entre los legionarios y los militares conservadores, encabezados por Antonescu, se profundizó cada vez en mayor medida hasta que, el 20 de Enero de 1941, algunos dirigentes legionarios intentaron un golpe de estado que generó algunos días de crisis y enfrentamientos callejeros entre el ejército y la militancia legionaria; hasta que Ion Antonescu se impuso

en buena medida por el respaldo internacional de Hitler, quien al parecer pensó que era más seguro tener en el mando rumano a un jefe militar dócil que a un Horia Sima que podría cuestionar algunos aspectos de la política alemana, sobre todo en materia de repartos territoriales. Ante esta situación se desató una nueva ola de represión contra los legionarios y sus líderes se vieron obligados a exiliarse, especialmente hacia Alemania, donde, de manera significativa cuatrocientos de ellos fueron ingresados en los campos de concentración de Oranienburg, Dachau y Buchenwald (Veiga, 1989: 218). De esta manera la Legión de San Miguel Arcángel fue liquidada por la acción del régimen que, alguna vez fue, admirado por ellos mismos.

b) La importancia del cristianismo ortodoxo en el discurso legionario

El cristianismo ortodoxo era considerado por los legionarios como la esencia de la identidad nacional rumana y era un elemento que debía preservarse a toda costa frente a la acción de sus enemigos, principalmente el comunismo, la masonería y el judaísmo. Rumania es el único país con una lengua y una cultura latinas en el que el cristianismo ortodoxo es la religión dominante, en medio de naciones étnicamente eslavas; por lo que los legionarios consideraban que su nación estaba destinada a custodiar esta característica especial.

Codreanu consideraba que el "alma" rumana se basaba en la "singularidad cósmica" de una patria habitada por "los únicos latinos ortodoxos, la única ortodoxia latina" que representaba la verdadera "pureza cristiana" (Mann, 2006: 288). La ortodoxia cristiana y la latinidad harían de Rumania un pueblo que conservaba la herencia directa de la Roma de Constantino, lo cual representaba para los legionarios una responsabilidad histórica altamente relevante.

En la Legión de San Miguel Arcángel se hizo presente una retórica que hacía referencia a la raza; sin embargo, esto no signifi-

ca que este concepto tuviera las caracterizaciones que tuvo en la Alemania nacionalsocialista pues los seguidores de Codreanu no planteaban una concepción racial biologicista, sino que para ellos el carácter de las razas estaba influido altamente por sus características específicas culturales y espirituales y la retórica al respecto se hallaba en relación con lo religioso, como se ejemplifica en las siguientes líneas:

> El fin último no es la vida, sino la resurrección: la resurrección de las razas en el nombre de Jesucristo Redentor. La creación, la cultura, son un medio y no, como han creído, un fin, para obtener esta resurrección; son frutos del talento que Dios ha sembrado en nuestra raza y del cual debemos responder. Vendrá un día en que todas las razas de la tierra resurgirán con todos sus muertos y con todos sus Reyes y Emperadores y cada raza tendrá su puesto ante el trono de Dios. Este momento final, la resurrección de los muertos es el fin más alto y más sublime hacia el que puede tender una raza (Codreanu, 1975: 370).

En estas líneas se puede observar que para Codreanu el logro de la trascendencia espiritual, según los dogmas cristianos, era el objetivo al cual debían de estar supeditados todos los demás aspectos de la vida humana, tanto en lo concerniente al pueblo rumano como al resto de la humanidad; es decir, ni la raza ni la cultura eran el verdadero propósito de la lucha por la nación, sino el logro de la resurrección en los tiempos finales, según la visión cristiana del juicio final.

Podría decirse que el propósito esencial de la Legión de San Miguel Arcángel "no era político, sino espiritual; la salvación nacional de la comunidad del pueblo rumano [la 'raza' rumana, definida finalmente por la tradición] y de cada uno de sus miembros" (Payne, 2001: 128). Lo anterior no debe interpretarse como si el movimiento no tuviera propósitos en lo político o social, sino que más bien para alcanzar sus metas, daba siempre primacía al espíritu sobre la materia, lo cual era muestra de su postura contraria al secularismo y al laicismo pues, para ellos, Dios debía permanecer como

el centro de la vida de la comunidad tanto a nivel colectivo como individual. La salvación eterna en Cristo debía ser el fin último de la lucha contra los enemigos pues, si se pretendía rescatar la esencia de la nacionalidad rumana de los enemigos comunistas y judíos, era solo para recuperar la esencia de la identidad nacional rumana plenamente identificada con la búsqueda de lo trascendente.

A pesar de que esta mentalidad se podría identificar con un cristianismo de corte integrista, los líderes de la Legión de San Miguel Arcángel no daban cabida en sus proyectos políticos a la jerarquía institucional de Iglesia Ortodoxa, pues planteaban que su misión era exclusivamente espiritual. Ello evidentemente no significa un rasgo secularizador, sino más bien reflejaba la desconfianza que los integrantes del movimiento sentían hacia la jerarquía, había un respeto evidente por la labor de los clérigos pero no se consideraba viable que los obispos o el patriarca ocuparan puestos de gobierno. Esta postura es comprensible si se toma en cuenta que el patriarca Cristea participó en un gobierno contrario a los intereses del movimiento y colaboró en la represión de los militantes.

c) El misticismo y la espiritualidad en la formación del legionario

La práctica religiosa de los militantes, especialmente a través de la oración diaria, era un elemento esencial en el adoctrinamiento de los legionarios en los que se buscaba no sólo una férrea convicción nacionalista, sino también una firmeza en su convicción religiosa que se tradujese en su perfeccionamiento espiritual. La oración no sólo era un medio para obtener las bendiciones divinas, sino un recurso para mantener la fortaleza ante las adversidades de la lucha y vencer sobre los propios vicios.

La formación en la doctrina del cristianismo ortodoxo era considerada aún más importante que la educación política o ideológica, pues se consideraba que si de verdad se quería transformar a la sociedad rumana no era suficiente con llegar al poder, sino que era necesaria la formación de los "Hombres Nuevos." Estos últimos

> […] se privarían de los lujos más elementales, no para proporcionar capital al crecimiento de la industria pesada, sino para santificarse […] se entregarían a la castidad y a la pobreza para resistir mejor las tentaciones de la carne" (Gregor, 2000: 267).

Este "Hombre Nuevo" tendría que convertirse en un ser guiado por las virtudes del honor, el valor y la honestidad, libre de ambiciones materiales y de cobardías, para que así pudiera servir a su pueblo sin ningún interés mezquino y hacer uso del poder, sólo con fines nobles y elevados.

Se tenía por propósito infundir en la militancia una serie de valores que permitieran a los legionarios convertirse en hombres dignos de la salvación de Rumania, de conducir a su nación hacia Dios. Para ello era necesario, primero, vencer al mismo mal presente en cada uno (Codreanu, 1975: 261) y después lograr un espíritu de sacrificio que hiciera posible afrontar todos los sufrimientos y superar las adversidades: "el que entra en esta lucha, debe saber desde el Principio que habrá de sufrir. Después del sufrimiento viene siempre la victoria. Aquel que sepa sufrir vencerá" (Codreanu, 2004: 78). Esta búsqueda del triunfo a través del sufrimiento recuerda la visión cristiana de la cruz como medio para alcanzar la resurrección y ello se aplicaba no sólo al legionario, sino a la nación rumana, si ésta quería resurgir con gloria, primero debía pasar por el sufrimiento.

En los rituales públicos, que integraban elementos nacionalistas y religiosos en una síntesis mística que exaltaba emociones profundas en los militantes, un elemento central era el culto al icono de San Miguel Arcángel, quien de acuerdo con la tradición bíblica, fue el líder de los ejércitos celestiales que derrotó a los ángeles rebeldes encabezados por Satanás después de rebelarse contra el Creador. San Miguel era no sólo el protector celestial del movimiento, sino también un ejemplo a seguir en la lucha contra los adversarios quienes eran considerados también enemigos de Dios.

Los actos públicos realizados por la Legión incluían oraciones y procesiones con iconos. En todas las sedes de la agrupación debía

haber un crucifijo y el icono de San Miguel, ante el cual se debían encender lámparas votivas y hacer guardias de honor constantemente. Era común también el canto de himnos ortodoxos pues Codreanu decía que esto tenía "mucha importancia para hacer sentir especialmente unidos a todos los militantes, tiene una función cordial que está muy presente en la liturgia y en la praxis cristianas" (Sburlati, 1970: 128). También se buscaba fomentar el ayuno, una práctica ascética que para el cristianismo ortodoxo es muy relevante. La presencia de lo religioso en este movimiento político impregnaba a la Legión de San Miguel Arcángel de un misticismo que, sin duda, marcaba la vida de los militantes en muchos aspectos.

Este ejemplo de religión politizada en el que el cristianismo ortodoxo aportó componentes de espiritualidad muy profundos, representó uno de los movimientos en los que la práctica religiosa era vital, por lo que a veces lo espiritual y lo ideológico se mezclaban constantemente de una manera tan marcada que resultaba difícil separar ambos elementos.

LA UNIÓN NACIONAL SINARQUISTA Y LA EXALTACIÓN DEL CATOLICISMO EN EL MÉXICO POSREVOLUCIONARIO

a) Orígenes, auge y crisis del sinarquismo

La Unión Nacional Sinarquista (que suele designarse también por sus siglas UNS) se fundó el 23 de mayo de 1937. Durante sus primeros siete años de existencia se mantuvo bajo el control secreto de la organización secreta denominada La Base, la cual era controlada por sacerdotes jesuitas. Entre el año de su fundación y 1941, el movimiento sinarquista fue creciendo gradualmente, especialmente entre los campesinos de los estados del Bajío (Jalisco, Michoacán, Guanajuato y Querétaro) y contó con el liderazgo de José Trueba, Manuel Zermeño y Salvador Abascal.

El sinarquismo nunca tuvo un ideólogo nato que estructurara sistemáticamente su ideología, la cual sin embargo puede rastrear-

se, tanto en órganos de difusión de la prensa de la organización (*Sinarquismo, El Sinarquista* y *Orden*) como a través de los denominados "documentos básicos", que eran principios generales sintetizados en frases breves contenidos en los llamados 16 puntos básicos, el pentálogo sinarquista y las normas de conducta, tanto para el hombre como para la mujer sinarquistas. En ellos se puede observar un discurso pro-católico, antiliberal y anticomunista; pero, sobre todo, una oposición a la revolución mexicana que —consideraban— había traicionado las metas de justicia y bienestar social que el pueblo había puesto sinceramente en ella.

Esta ideología sinarquista se fundamentaba en "la doctrina social de la Iglesia católica en México [que] fue adoptada como parte de la ideología social de la nueva organización, adicionada al guadalupanismo, al hispanismo y al nacionalismo" (Serrano, 2009: 56). Estos elementos ya habían sido previamente adoptados por agrupaciones como el Partido Católico Nacional, la Asociación Católica de la Juventud Mexicana o la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, por lo que el sinarquismo es heredero de una tradición de pensamiento político que reivindicaba el papel preponderante del catolicismo en la vida nacional mexicana.

El sinarquismo, aun tomando en cuenta que fue un movimiento que en todo momento rechazó el uso de la violencia, puede ser considerado dentro de la categoría de los nacionalismos autoritarios de entreguerras, principalmente en sus años iniciales, y en especial hasta 1946 cuando deciden participar en elecciones a través del partido Fuerza Popular, antes de ese suceso, descartaban la vía electoral como medio válido de participación política. Nunca desarrollaron un proyecto concreto de Estado, pero su rechazo de las instituciones liberales, la verticalidad de su estructura y su admiración por los esquemas jerárquicos, hace que el sinarquismo comparta con otros movimientos políticos de la época los rasgos típicos del nacionalismo autoritario aunque sin llegar a ser una expresión de fascismo, como erróneamente algunos autores sostienen.

El momento de la trayectoria sinarquista considerado como más brillante fue la jefatura de Salvador Abascal infante, en 1940

y 1941. Este personaje le imprimió al movimiento una mística especial, para él, un buen sinarquista debía ser "mitad monje y mitad soldado" por lo que además de procurar dejar en claro que el hispanismo, por su carácter católico, era un elemento fundamental en la lucha sinarquista para preservar la identidad nacional frente al peligro de la influencia estadounidense, encuadró a las masas sinarquistas en los desfiles en estructuras de formación inspiradas en lo militar, lo cual motivó la alarma de los adversarios.

En diciembre de 1941, Abascal decidió ir a fundar la colonia de María Auxiliadora al desierto de Baja California, al parecer como resultado de una maniobra de las jerarquías eclesiásticas que en connivencia con La Base, deseaban darle un giro de moderación al movimiento ante la inminencia de la participación estadounidense en la Segunda Guerra Mundial. A partir de 1942, y ya con Manuel Torres Bueno como jefe nacional, se adoptaron gradualmente posturas proestadounidenses en el discurso del movimiento, en el contexto de la entrada de México al conflicto mundial de lado de los aliados.

Abascal regresó a la Ciudad de México en 1944 con el fracaso de la colonización en Baja California a cuestas, debido en buena medida a la falta del apoyo económico y material prometido, tanto por el gobierno mexicano como por los dirigentes de clase alta de La Base. Decepcionado, el ex dirigente hizo pública la existencia de dicho organismo secreto, lo que provocó una gran crisis en el movimiento que hizo disminuir el número de sus militantes y causó una división entre una facción que decidió participar en la actividad político-electoral y otra que se enfocó en las actividades cívicas y que, al menos en teoría, siguió fiel a La Base.

En 1946 la facción política creó el Partido Fuerza Popular, el cual perdió su registro en 1949, después de un incidente en que se colocó una capucha a una estatua de Benito Juárez. En los años cincuenta organizaron el Partido Unidad Nacional que nunca recibió el registro por parte de la autoridad electoral y en 1963 trataron de aliarse con el Partido Nacionalista Mexicano, pero el gobierno nuevamente negó la validación oficial de dicha alianza.

En 1978 por fin los sinarquistas de esta facción lograron registrar un partido para poder participar en elecciones, el Partido Demócrata Mexicano, ya con una ideología cercana al humanismo integral y a la democracia cristiana y, que en los años ochenta, logró algunos triunfos en poblaciones de algunas regiones del país; aunque, en los noventa, perdió el registro. En 2008 hubo otro intento fallido por volver a la lucha electoral con el Partido Solidaridad, pero no se cumplieron los requisitos para su validación. En la actualidad esta facción política de la Unión Nacional Sinarquista persiste como asociación política nacional con registro, como tal, ante la autoridad electoral federal.

Por su parte, la facción cívica, después de permanecer en letargo entre los años cincuenta y ochenta, resurgió de manera moderada a finales de los años 90 del siglo XX, bajo el liderazgo de Clemente Gutiérrez y con una ideología que trataba de retomar los orígenes nacionalistas autoritarios, teniendo presencia especialmente en el Distrito Federal, Aguascalientes y Puebla pero, al morir Gutiérrez en 2007 y después de que concluyó la breve dirección de Jesús Ruiz Munilla, esta facción cayó en declive y casi ha desaparecido.

b) El catolicismo como elemento a defender en la vida nacional

Cabe aclarar que los aspectos ideológicos del sinarquismo que se analizan en estos apartados, hacen referencia a aquellos expresados en los años que van entre 1937 y 1945, pues en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, otras corrientes políticas y de pensamiento fueron modificando el discurso y la ideología del sinarquismo.

La religión tenía un papel primordial, Dios y la patria eran los elementos centrales de la lucha y el sentido de lo sagrado, era el orientador de la lucha sinarquista. La norma de conducta décima es una muestra de ello "si te sientes pequeño, incapaz y débil, recobra toda tu fortaleza pensando en que contigo está Dios y que nunca te abandonará si sabes esperar todo de él" (Meyer, 2003: 145). Un buen soldado sinarquista debía seguir en la lucha sin

desfallecer pues Dios estaba con él y su deber era confiar en esa protección ultraterrena.

El sinarquismo buscaba la implantación del Reino de Cristo en la tierra, igual que los cristeros, pero sin el uso de las armas, no obstante aun cuando en secreto a través de La Base hubiera cierta influencia de algunos sectores del clero, en su discurso público procuraban mostrarse totalmente independientes del mismo:

> ¿Sinarquismo clerical? Creemos en Dios y tenemos un grande orgullo en confesarlo. Respetamos al clero, y sin embargo, no estamos manejados por el clero. Pobres de nosotros el día en que dejen de decirnos clericales, ¡porque eso significaría que habíamos traicionado a nuestra conciencia! ¡Más nos vale Juan Diego que todos los Juárez de la historia! (*El Sinarquista*, 20-03-1941 citado en Meyer, 2003: 162).

En estas palabras se puede observar que no podían esperar otra cosa de sus adversarios que epítetos políticamente infamantes como el de clericales o reaccionarios, pero eso era para los militantes sinarquistas una señal de que iban por la senda correcta.

Otro tema en el que la Unión Nacional Sinarquista mostró una combatividad intensa, fue el de la educación socialista. Para el movimiento, la implantación de la educación socialista era una muestra de la intención del gobierno revolucionario de destruir las creencias tratando de borrar la fe de las mentes infantiles y juveniles. Para ellos,

> […] la Iglesia tenía la misión y la autoridad suprema del magisterio, era la depositaria y la guardiana de la fe que redimía al hombre y a las naciones, era la base y el pilar de la verdad. Se le había otorgado la autoridad para educar a los pueblos y enseñarles a respetar las leyes divinas (Hernández, 2004: 353).

En consecuencia, los sinarquistas impulsaban el fin de la educación laica y promovían que la institución eclesiástica tuviera un papel predominante en el sistema educativo.

c) Hispanismo y guadalupanismo como baluartes del catolicismo mexicano

El hispanismo, fue un componente fundamental del discurso sinarquista que reivindicaba la catolicidad de la nación. Era común el enaltecimiento del legado de España, la nación que evangelizó a México y que, por tanto, merecía el agradecimiento eterno de los mexicanos. Los verdaderos fundadores de la nacionalidad, según los sinarquistas, habrían sido Hernán Cortés y los primeros evangelizadores, pues ellos, con la conjunción de la espada y la cruz, sembraron la semilla de la religión católica en el espíritu de nuestros antepasados.

La conquista y la época virreinal marcaron, para la interpretación sinarquista de la historia nacional, la edad de oro del devenir patrio. En ese contexto la aparición de la Virgen de Guadalupe representó el punto culminante de la fundación de la nueva nacionalidad, pues la Madre de Dios se había aparecido en el Tepeyac para dar cobijo a los nuevos cristianos indígenas y conducirlos hacia la salvación eterna, facilitándoles la aceptación de la religión de Cristo. Esta advocación mariana era frecuentemente invocada como protectora de la patria y eran comunes en la prensa del movimiento las narraciones de peregrinaciones y consagraciones de núcleos sinarquistas a la guadalupana en varias partes del país.

Siendo lo hispánico y católico las características clave de la nacionalidad que debían preservarse a toda costa, en aquel momento la España de Franco representaba el ejemplo a seguir. Principalmente Salvador Abascal fue el líder que fomentó la admiración por el franquismo, inclusive llegó a declarar:

> Yo siempre he considerado que la salvación de México vendrá con la reafirmación de su espíritu católico, de su tradición católica, y ya que recibimos estos de España, debemos fortalecer nuestros lazos con España, a través de la Hispanidad. Y es precisamente Franco quien ha restaurado la Hispanidad. Con España tenemos relaciones ideológicas, místicas (Hernández, 2004: 328; Meyer, 2003: 159).

El engrandecimiento de las características hispánicas de la nacionalidad estaba en contraposición con el aumento de la influencia estadounidense y el panamericanismo, el cual era considerado como potencial destructor de los auténticos valores del mexicano.

d) La noción de sacrificio ofrecido a Dios por la salvación de la Patria

Entre los militantes sinarquistas se trataba de fomentar un espíritu de heroísmo y sacrificio que fuera capaz de contribuir a la salvación de la patria: "[…] el heroísmo cristiano salvará a México por la fe, por la sangre, místicamente derramada, a imitación de Cristo. La sangre roja, contra los rojos, anuncia el Reino del hombre nuevo que es, al mismo tiempo el cristiano viejo mexicano" (Meyer, 2003: 161). Una de las normas de conducta sinarquista señalaba "debes tener una fe profunda en el triunfo. Comprende que esta lucha no puede fracasar y que la sangre y el sufrimiento nos darán la victoria" (Padilla, 1987: 196). En la prensa sinarquista son comunes las alusiones a la necesidad del derramamiento de sangre, no la del adversario, sino la de los propios sinarquistas, lo cual se expresa también a través del culto a los caídos, que eran aquellos militantes que habían sucumbido víctimas de la represión gubernamental y de los ataques de los agraristas.

Sin llegar a equipararse con los santos del catolicismo, los caídos representaban el ejemplo a seguir en la entrega por la causa. Había una lista de caídos por Dios y por la Patria, pero tenían un lugar especial en este culto sinarquista José Antonio Urquiza, uno de los fundadores del movimiento que muriera asesinado en 1938 en una estación de tren en Apaseo el Grande, Guanajuato, y Teresita Bustos, la llamada "mujer bandera", quien fuera acribillada por huestes agraristas en una manifestación pública, al momento de cargar con la bandera nacional.

Por otro lado, de la misma forma que la Legión de San Miguel Arcángel, el sinarquismo no planteaba como fin último la llegada al poder, sino más bien la renovación de los espíritus y el mejora-

miento de los individuos para así contar con mexicanos dignos de salvar a la nación, en este sentido la Unión Nacional Sinarquista era considerada:

> […] una escuela ordenadora de valores (honradez, lealtad, patriotismo, justicia, libertad), sembradora de ideales que enseñaba a colocar sobre los intereses de la materia el ideal de los espíritus y a armonizar el pensamiento con la acción, buscando primero el orden interno como garantía del orden social. (Hernández, 2004: 364).

En este sentido, mediante la formación de mexicanos firmes en valores espirituales elevados era como los sinarquistas planteaban el verdadero cambio del país, se consideraba que de nada servía llegar al poder si no existía en las mayorías, una formación adecuada que buscase superar los defectos del individuo y alcanzar un comportamiento digno de cristianos a nivel personal para así mejorar de manera efectiva a la sociedad en su conjunto.

A lo anterior también hacía alusión la cuarta norma de conducta sinarquista "cúrate de todas tus pasiones si quieres de veras que México se salve. Mantén a raya a la soberbia, a la ira, a la envidia, a todos los vicios. En esto consistirá tu verdadera hombría y fortaleza" (Meyer, 2003, p. 144). El sinarquista debía cumplir cabalmente con una formación cristiana coherente con sus actos y debía entregarse a la causa por el bien de la patria.

La Unión Nacional Sinarquista, quería que todos sus militantes fueran "monjes y soldados" quizás fue un organismo con intenciones aparentemente utópicas pero representó uno de los esfuerzos más relevantes del nacionalismo católico mexicano por penetrar en la conciencia de las mayorías y por revertir el proceso de secularización avanzado ya desde la victoria del liberalismo juarista y consolidado con el constitucionalismo carrancista.

Los organismos políticos analizados en los que se puede observar una religión politizada es una muestra de cómo en el siglo XX, la oposición al laicismo y a los procesos de secularización se manifestó en movimientos nacionalistas autoritarios en los que el papel de la religión era primordial en su ideología. Lo espiritual debía de volver a ser lo central en la sociedad pues se interpretaba al Estado laico como atentatorio de la verdadera esencia de la nacionalidad y por lo tanto como cómplice de su decadencia.

Para los líderes y seguidores de estos movimientos, la nación tendría que volver a una estructura jerárquica en la que la religión fuera la base del derecho público, pues de esta manera la sociedad volvería a regirse por normas elevadas y verdaderas, en lugar de someterse a dictados que niegan el lugar de lo divino en la vida pública y que, además, tienden a destruir la importancia de la fe, en contraposición con el verdadero sentir del pueblo y en beneficio de intereses extraños.

En estas expresiones ideológicas, se pueden identificar numerosos aspectos en común, entre ellos, la reivindicación de un pasado considerado como glorioso en la historia nacional en el que la religión era dominante, o bien, la presencia de actividades de culto religioso dentro de las dinámicas propias de la militancia. Es posible observar también que la jerarquía no siempre tuvo una identificación plena con estos movimientos, aun cuando se consideren a sí mismos como los defensores de la fe; por lo cual, si bien se les puede considerar como movimientos religiosos, sería difícil argumentar que formaban un solo frente con la Iglesia en todo momento.

En el caso del franquismo, el único de los ejemplos analizados que llegó al poder, se pudo observar que, si bien en un inicio la cooperación entre Iglesia y Estado era armoniosa, con el paso del tiempo se dieron algunas transformaciones en el seno de la institución religiosa que trajeron conflictos con el poder gubernamental. Si la Legión de San Miguel Arcángel o la Unión Nacional

Sinarquista hubiesen llegado al poder es probable que se hubieran encontrado ante un panorama similar.

Resulta significativo que estos movimientos nacionalistas fundamentados en una religión politizada hayan aparecido en el siglo XX, pues cuando parecía que el auge de ideologías secularizadas era inminente, resurgieron tendencias en algunos sectores de la sociedad que clamaban por el retorno de lo religioso a la esfera de lo público, mostrando que, si el contexto lo favorece, la religión tradicional puede ser un elemento de cohesión eficaz para incrementar la presencia política de grupos que se oponen al laicismo, especialmente si estos prometen un resurgimiento nacional y una solución a las crisis políticas, económicas y sociales que los poderes favorables al secularismo no han sabido resolver.

La iglesia y el nacionalismo italiano, 1870-1913. Desde porta pia hasta el pacto gentiloni

Andrea Mutolo
Universidad Autónoma de la Ciudad de México

INTRODUCCIÓN

En la primera mitad del siglo XIX los límites del dominio del Estado de la Iglesia, se extendía desde Roma, hacia el norte, a lo largo del Gran ducado de Toscana, hasta la segunda ciudad del Estado Pontificio, Bolonia. En 1850 el Estado Pontificio era territorialmente el mismo de tres siglos y medio atrás, el Papa gobernaba su Estado por voluntad divina. Aquí las ideas revolucionarias, según las cuales eran los pueblos quienes elegían a sus gobernantes y los ciudadanos eran libres de pensar lo que querían, de creer en aquello que eligieran creer, no eran simplemente errores, sino herejías.

Cuando Piamonte asumió el liderazgo del Reino de Cerdeña, bajo la dinastía de Saboya, se dio a la tarea de "hacer Italia" librando guerras "de independencia" y jugando hábilmente en el terreno diplomático entre Francia y Austria, las dos potencias más interesadas en la región. Entre 1840 y 1860, las piezas del rompecabezas italiano se fueron uniendo, y apareció un nuevo Estado nacional, de fronteras inciertas y naturaleza aún desconocida. Los súbditos se convertían en ciudadanos aun si, por las masas de campesinos analfabetos, muy poco iba a cambiar en el corto plazo. Fue emblemática, en este sentido, la declaración de un príncipe siciliano, a quien fue propuesto, en 1861, (año en que el norte y el sur se unificaron y surgió Italia) que se convirtiera en senador: "si queremos que todo se quede como está, es necesario que todo cambie".[98]

98 En G. Tomasi di Lampedusa, *Il Gattopardo*, Milán, Feltrinelli, 1969 (1957).

La historiografía sobre las relaciones entre el naciente Reino Italiano y la Iglesia católica se ha caracterizado por su polarización entre una corriente cercana al catolicismo y otra más laica. Sólo, últimamente, desde el final del siglo XX el revisionismo ha abierto el debate de un análisis que es cada vez más abierta y meno maniquea.

Como antecedente al periodo que analizaremos en este trabajo, la trilogía del historiador jesuita Giacomo Martina sobre Pío IX, es fundamental en este sentido. Este historiador logra mantener una postura crítica, sea hacia el Vaticano o hacia el naciente estado italiano. Se esfuerza siempre en contextualizar en forma puntual y detallada cada paso que mueve Pío IX, entrando en su forma de pensar, en su ambiente, y no deja nada al caso, en el sentido que el autor se caracteriza por explicar, en forma detallada, cada acontecimiento. Su discípulo Giovanni Sale, también historiador y jesuita, en su reciente obra *L` unitá d` Italia e la Santa Sede* (2010) sintetiza algunos temas que Martina analiza ampliamente, apoyándose también en otras fuentes. Otros libros, como el de Angela Pellicciari, *Risorgimento da riscrivere* (1997) tienen tintas fuertes, pero se mantienen apegados a los hechos. En la contraportada de la edición de 2009 de este libro se especifica que "la unidad de Italia ha sido consumada dañando a la Iglesia. El proceso histórico de unificación desde 1848 hasta '61 ha desarrollado una verdadera guerra de religión conducida en el parlamento de Turín —donde entre los liberales están los masones— contra la Iglesia católica".

Se entiende que no podemos, en esta sede, retomar completamente la amplia bibliografía sobre este tema tan controvertido, hacerlo significaría escribir un libro únicamente de análisis historiográfico, al contrario, nuestro objetivo es retomar y profundizar para un público hispanoparlante los principales acontecimientos de este proceso, esforzándonos por comprender el contexto y las razones de las partes involucradas, buscando además sembrar inquietudes y sugerencias para una lectura paralela de los sucesos en América Latina, alrededor de la temática de las relaciones conflictivas Estado-Iglesia, el nacionalismo, el liberalismo y la secularización.

De hecho en América Latina (en algunos casos), como también en el recién nacido Reino Italiano tendremos una fuerte polarización entre Estado e Iglesia. Con 5 obispos confinados, 43 exiliados, 16 que no habían logrado tomar posesión de sus diócesis, 22 bajo proceso, 9 de los cuales terminaron con una condena, y 36 diócesis vacantes, la situación de la Iglesia en el Reino de Italia (que, a excepción de Roma, ya comprendía los confines actuales) era, en cierto modo, grave desde unos diez años y era necesario tratar de resolver el problema.

LOS ÚLTIMOS DÍAS DEL PODER TEMPORAL

El presidente del consejo italiano, Bettino Ricasoli, seguía esperando en una conciliación, fundada sobre este proyecto: la cesión de Viterbo, Frosinone y Velletri a Italia (todas eran pequeñas ciudades en proximidad de Roma y que aún eran parte del Estado de la Iglesia); la soberanía pontificia de Roma y Civitavecchia (el puerto), dotadas de amplias autonomías municipales; la coronación de Victorio Manuel, rey de Italia por parte del Papa; una sede en Roma para el nuevo rey; la libertad de la Iglesia. La idea no fue ni siquiera discutida: el solo hecho de pensar en la cesión de Frosinone y Velletri hizo sobresaltar de indignación a Pío IX.

Desde meses atrás, Ricasoli se estaba preparando bajo el impulso de Garibaldi, entre las maniobras del nuevo presidente del consejo, Urbano Rattazzi, y la complicidad del rey de Italia Víctor Manuel II, quien esperaba repetir en Roma lo que había actuado en Nápoles (sirviéndose de Garibaldi para, luego, liberarse de él en el momento oportuno y aparecer como el restaurador del orden).

El plan había sido predispuesto en todos los detalles, también por medio de contactos con los liberales romanos.

Mientras tanto, las dos partes, Italia y la Santa Sede, desempeñaban un juego cerrado y opuesto, del cual nos interesa aquí recordar sólo las líneas esenciales. Rattazzi tenía la esperanza de que una infiltración de bandas garibaldinas, más allá de la frontera (sin

la presencia de su caudillo, Garibaldi, mantenido lejos para evitar complicaciones), fuera a provocar un levantamiento en Roma, que llevara a la necesidad de una intervención de las tropas regias.

Víctor Manuel, en cambio, quería intervenir sólo después de una posible ocupación de Roma por parte garibaldina. El desinterés de las grandes potencias era seguro; era, en cambio, menos clara la actitud francesa.

La monarquía ya se encontraba frente a este dilema: ponerse al mando de la revolución para dirigirla y controlarla, como en tiempos de Cavour con la hazaña de los mil para unificar el sur y el norte de Italia, incurriendo, sin embargo, casi seguramente en la reacción francesa, o bien sofocar la revolución corriendo el riesgo de perder el control de la situación interna.

Un dilema análogo preocupaba a la Santa Sede: dejarse ayudar una vez más, con fuerte antipatía mixta a motivados resentimientos, por una potencia extranjera, o bien, defenderse por sí sola, con el peligro de ser definitivamente derrotada.

El 26 de octubre de 1867, Garibaldi, quien había logrado alcanzar a los voluntarios, ocupó Monterotondo. Pero el mismo día, el cuerpo de expedición francés zarpó de Tolone, y unos días después, se unió a las tropas pontificias bajo el mando de Kanzler. El 3 de noviembre "los garibaldinos eran derrotados en Mentana": las tropas pontificias dieron buena prueba, pero el aporte francés fue decisivo.

Tras la victoria, el tono siempre polémico de Pío IX con los franceses, cambió: el Papa dispensó sus elogios a las tropas pontificias y franceses, a quienes en Francia, sea con palabras, sea con ayuda económica o con el reclutamiento de voluntarios, habían tomado la defensa del poder temporal. En realidad, las fuerzas eran casi equivalentes: a cerca de 6 000 garibaldinos se contraponían cerca de 3 000 pontificios y 2 000 franceses, estos últimos, sin embargo, con fuerzas de reserva 10 veces superiores.[99]

99 Giacomo Martina, *Pío IX (1851-1866)*, Roma Pontificia Università Gregoriana 1986, pp. 101-113.

No tuvieron ni podían tener éxito los intentos de conciliación entablados por Victorio Manuel el 21 de julio de 1868: las promesas de respetar las convenciones de septiembre, la solicitud del retiro de las tropas francesas, restadas en Roma después de Mentana, la propuesta de buen vecindario entre las dos partes, no se apoyaban en garantías seguras.

La situación política general (italiana y no italiana) en los meses de julio y agosto de 1870, desde la declaración de guerra de Francia a Prusia el 19 de julio (al día siguiente a la proclamación del dogma de la infalibilidad pontificia), hasta el 3 de septiembre (derrota de Sedán), es bien conocida y no es necesario volver sobre ella.

Es suficiente recordar que las tropas francesas en Roma abandonaron el Estado Pontificio en los días 4 a 6 de agosto (Francia había confiado en la enésima promesa del gobierno italiano, de respetar la convención de septiembre) y que la idea de una alianza entre Francia, Italia y Austria se desvaneció rápidamente frente a la caída de la situación; además, el gobierno italiano, durante la segunda mitad de agosto, se halló en medio de las muy fuertes presiones de la izquierda que apremiaba. Existía la amenaza de levantamientos y, quizá, de una revolución en el caso de una falta de solución a la cuestión romana.

La monarquía y el gobierno estaban frente a este dilema: desafiar a Francia y ocupar Roma, o bien, renunciando a esta hipótesis, enfrentar la izquierda y el peligro de una revolución republicana, que desde Francia podía extenderse a Italia, con el apoyo de la opinión pública. Delante de la derrota cada vez más patente de Francia, y delante de la irrupción de las izquierdas, la elección no podía ser dudosa.

Mientras tanto, empero, el gobierno italiano se movía. El 9 de septiembre el conde Ponza era recibido por el Cardenal Secretario de Estado, Giacomo Antonelli, que pudo confutar con facilidad la tesis del gobierno italiano, acerca de la necesidad de una ocupación de Roma para prevenir levantamientos e incidentes: en Roma reinaba, en efecto, la calma. Pío IX se volvía cada vez más intransigente.

Pero la realidad era cada vez más evidente: la ocupación era inminente. Era necesario escoger entre una rendición sin resistencia, al aparecer las tropas italianas con sus claras intenciones; o bien una resistencia suficiente para mostrar la violencia sufrida; o bien una resistencia prolongada en los límites de las posibilidades. Con los franceses, Pío VII en 1809 había cedido sin oponer resistencia (limitándose a fulminar la excomunión, recurriendo, pues, a las armas espirituales, no a las materiales). El gran duque de Toscana, en el mes de abril de 1859, había actuado de modo análogo, dejando sin luchar a la ciudad de Florencia.

Pío IX titubeaba: no podía provocar la muerte de los que consideraba sus hijos, pero rechazaba la idea de abandonar los últimos restos de sus posesiones en una manera que podía parecer poco digna. De cualquier modo, el 12 de septiembre, el cuerpo diplomático había sido invitado a ir al Vaticano y a permanecer cerca del jefe de la Iglesia. El 14, la decisión del Santo Padre había sido tomada: una resistencia simbólica.

El día 20 de septiembre a las 5:30 de la madrugada la artillería italiana (con 130 cañones) apuntó a la Muralla Aureliana, que había resistido 1 600 años, y después de tres horas de bombardeo, abrió un gran boquete (*breccia*) al lado de Porta Pía. Allí se dirigieron la columnas italianas, hostigadas inmediatamente por las tropas pontificias, que contaban con 8000 hombres (muchos de éstos voluntarios católicos de diversas nacionalidades), enfrentándose con 18 000 italianos. En la batalla que se libró cerca de Porta Pía murieron 49 soldados italianos y 19 pontificios. Enseguida, alrededor de las 10:00 de la mañana, los pontificios se rindieron y cesó el combate. Las tropas italianas se esparcieron por la ciudad ordenadamente, sin ser hostigados por militares o civiles, tomándola en nombre del Rey Víctor Manuel II. La resistencia no fue, entonces, sólo simbólica, pero tampoco coherente ni cabal. Pío IX y Antonelli, voluntariamente encerrados en el Vaticano para evitar inconvenientes y males mayores, asistían con amargura a la caída definitiva de un régimen secular.

Mientras tanto, en Florencia, las Cámaras discutían el texto de las garantías, aprobadas y sancionadas el 13 de mayo de 1871. El Estado, sin reconocer soberanía alguna al Pontífice, le atribuía algunas prerrogativas típicas de los soberanos y le asignaba una renta anual materialmente igual a la suma establecida durante el régimen pontificio para el jefe de la Iglesia.

En la historia de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, en Italia, la ley de las Garantías dio pie a una de las más amplias y profundizadas discusiones de política eclesiástica, tanto en el Parlamento como en la prensa. Por medio de la ley de las Garantías se desvincula, en gran parte, al pontífice mismo de la posición de sujeto a la reglamentación del Estado.

El artículo 1° pone al rey, jurídicamente, igual al Papa; el artículo 3° reconoce al Papa los honores soberanos además del derecho de "tener el usual número de Guardias destinadas a su persona y a la custodia de los palacios"; el artículo 11° reconoce casi en la sustancia, la personalidad internacional de la Santa Sede, ya que garantizaba las "prerrogativas e inmunidades que corresponden a los agentes diplomáticos según el derecho internacional"; el artículo 12° aseguraba al pontífice la libre correspondencia con "el Episcopado y con todo el mundo católico, sin injerencia del Gobierno italiano".

Con el tiempo y, acercándose la brecha de Porta Pía, la Santa Sede decide el *non expedit* (no conviene) desde el 1868 en adelante. Los católicos tienen que abstenerse de la elección y no pueden ni votar, ni ser elegidos. Por esta razón, en noviembre de 1870, un mes y medio después de la ocupación, la línea defensiva del Vaticano sigue siendo el *non expedit*. La anexión de Roma a Italia y su proclamación a capital del nuevo reino no interrumpieron los contactos de Pío IX con los fieles. Si bien, por razones prácticas y teóricas, Pío IX desde el 20 de septiembre no salió del Vaticano, declarándose prisionero, continuó igualmente sus audiencias públicas.

Pío IX ya había dirigido al decano del Sagrado Colegio, el cardenal Patrizi, la epístola *Ecclesia Dei* del 2 de marzo de 1871 en la que estigmatizaba "la invención de las concesiones que denominan Garantías, donde no se sabe si tenga el primer lugar la absurdidad o el engaño o la fachada". De hecho, Pío IX no aceptó la ley ni se valió de ella, rechazando también la dotación anual de 3 225 000 liras, prevista en ella.

En fuerza de la intransigencia católica y del abstencionismo electoral, la vida política italiana fue privada de la aportación, dialécticamente oportuna para el equilibrio político, de amplios grupos conservadores, llamados en cambio a desempeñar (con la abstención más absoluta de cualquier actividad política y, por consiguiente, también socio-cultural) un papel que tendía a subvertir el orden constituido.[100]

Hasta la caída de la Derecha, en marzo de 1876, los hombres de la Izquierda habían sido los críticos severos de la política eclesiástica del Reino de Italia, reivindicando constantemente los derechos del Estado soberano, en ámbito eclesiástico y acentuando, asimismo, los motivos anticlericales. Sin embargo, cuando la pequeña revolución parlamentar de marzo de 1876 (pequeña en la perspectiva histórica, mas no en la impresión de los contemporáneos) llevó la Izquierda al poder, no hubo, en efecto, aquel cambio tan radical en la política eclesiástica que se preveía por las precedentes críticas.

De hecho, la política eclesiástica siguió moviéndose en los carriles marcados por la Derecha y la ley de las Garantías no tuvo innovaciones. La figura más significativa entre los hombres de la Izquierda, en lo que se refiere a la política eclesiástica, es, durante esos años, la de Pasquale Stanislao Mancini, ministro de justicia en el primer Gabinete presidido por Agostino Depretis.

Heredero de la tradición jurisdiccionalista napolitana, él se pronunció en muchas ocasiones en la Cámara en favor de una in-

100 Giacomo Martina, *Pío IX (1867-1878)*, Roma Pontificia Università Gregoriana 1990, pp. 53-71.

terpretación restrictiva de la libertad de la Iglesia: o sea, libertad reconocida a los fieles y a los sacerdotes, de creer en su fe y de practicarla; riguroso control, en cambio, del Estado sobre la Iglesia como asociación, en todas sus diversas formas, porque "en el Estado —declaró en la Cámara el 28 de enero de 1871— no puede existir sino un único poder, aquél de la nacional soberanía, y, por lo tanto, una sola ley y una sola universal ilimitada jurisdicción".

Después de 1870 se acentuó su anticlericalismo y su hostilidad hacia todo intento conciliatorio. Aun siendo crítico, como se ha visto, de la ley de las Garantías, reconoció la oportunidad de que ella no fuese modificada sino únicamente aplicada rigurosamente aun en las partes que preveían controles del Estado sobre la acción del clero. Parece evidente la continuidad de la política eclesiástica italiana, tras la sucesión de la Izquierda a la Derecha. También hay que subrayar, por lo menos en lo que se refiere a la relación con la Iglesia, la sustancial unidad de intereses entre los dos grupos políticos.[101]

Como se mencionó antes, Pío IX castigó con la excomunión a los responsables políticos y a los autores materiales de la ocupación de los territorios pontificios, declarándose, además, obligado a la reclusión en los palacios del Vaticano.[102] No se trataba, de hecho, de un verdadero encierro, sino de la decisión, por parte del mismo pontífice, de no salir de su residencia, para no avalar el atropello sufrido, y la acción unilateral de las autoridades políticas italianas.

Muy distinta fue, en cambio, la situación bajo el pontificado de León XIII (1878-1903).[103] Con éste, por primera, vez un Papa

101 Pietro Scoppola, *Chiesa e Stato nella Storia d'Italia, Storia documentaria dall'Unità alla Repubblica*, Bari, Laterza 1967, pp. 77-86.

102 G. Martina, *Pío IX (1867-1878) op. cit.*, p. 291.

103 Al final de la primera década del siglo XX el Reino de Italia contaba con 275 diócesis (incluyendo la de Roma). De éstas, 75 eran sujetas inmediatas a Roma, y las restantes 200 constituían 37 provincias eclesiásticas, consistentes en una sede metropolitana (arquidiócesis), con un número variable de sedes obispales sufragáneas. Entre las sedes metropolitanas, la de Venecia tenía el

establece una clara distinción entre los dos ámbitos —el italiano y el de la relación entre la Iglesia y la sociedad moderna—. De este modo, la falta de una perspectiva de conciliación determinaba únicamente repercusiones internas a la realidad italiana, al mismo tiempo que la imagen global de un Papa no hostil a la sociedad moderna, permanecía íntegra. Respecto, pues, del intento general de reanudar los contactos con las clases dirigentes liberales, la línea Papal se expresaba en diversos modos, según si el problema se refería a Italia o a los otros Estados. La causa de todo esto residía en que el Reino italiano había ocupado territorialmente el Estado de la Iglesia, mas no en una mayor o menor afinidad ideológica con un gobierno u otro.[104]

Con Pío X (1903-1914) se asistió a otro gran cambio. El nuevo pontífice mostró inmediatamente un talante conservador —si no reaccionario— y, en pocos años, cerró el diálogo con la sociedad emprendido por León XIII. Su pontificado, sin embargo, se caracterizó por una política de franca apertura y diálogo con el Estado Italiano. En 1904, tras un año solamente de no haber sido elegido Pontífice, disuelve la *Opera dei Congressi* (Obra de los Congresos), una extensa organización presente en todas las ciudades italianas que tenía incidencia en todos los niveles: social, cultural y económico (obviamente, dado el *non expedit*, se abstenía de las actividades políticas).

rango superior de Patriarcado. Había once abadías y prelacía *nullius diœceseos*. Cada diócesis estaba subdividida en parroquias, que sumaban 20 685 en todo el Reino. Había 60 446 Iglesias, capillas y oratorios públicos, que contaban con el servicio de 69 310 curas, entre regulares y seculares. Los seminarios episcopales tenían 21 453 estudiantes. Había, además, 30 564 monjas. Los institutos de educación católicos masculinos alcanzaban el número de 532, con 55 870 alumnos. Los femeninos era 1302, con 102 491 alumnas. Después de la Primera Guerra Mundial, con las anexiones territoriales de Trentino y Venecia Giulia, aumentará también el número de diócesis, parroquias y miembros del clero.

104 Arturo Carlo Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla unificazione ai giorni nostri*, Turín, Einaudi, 1981 (1955), pp. 47-79.

Giovanni Giolitti[105] se vuelve Presidente del Consejo (en el mismo año de la muerte de León XIII y de la elección de Pío X) en 1903 y, por un largo período, hasta la primera guerra mundial en 1914 es el líder no contrastado de la política italiana. Ocupará casi siempre el cargo de Jefe de Gobierno. Este periodo coincide con el pontificado de Pío X que muere en el 1914. En este período, la solución de la cuestión romana huye a la dramática alternativa que en las décadas anteriores había contrapuesto intransigentes y conciliadores —restauración del poder temporal o conciliación con el Estado liberal— y se inscribe, en cambio, en un designio político, aquél, precisamente, de la construcción de un nuevo Estado.

Giolitti y la *edad giolittina*, que de él toma el nombre, han sido signos de contradicciones para los contemporáneos, no menos que en ámbito historiográfico. Sin embargo, es posible, indicar una línea fundamental de la política *giolittiana* en la tendencia a ampliar las bases del Estado liberal, hasta la concesión del sufragio universal en 1912, sin comprometer la hegemonía de la clase dirigente liberal.

105 Giovanni Giolitti (Mondovì 1842-Cavour 1928), ilustre político italiano, provenía de una familia de la burguesía piamontesa. Entró en el gobierno de Crispi en 1889, en calidad de Ministro de Economía y Hacienda y fue nombrado Primer Ministro en 1892. Obligado a renunciar a causa del escándalo del Banco Romano, volvió al gobierno como Ministro de Asuntos Interiores, después del asesinato de Humberto I, con Zanardelli. Sucesivamente, fue por largo tiempo jefe de gobierno en los primeros quince años de 1900. Su huella sobre la política italiana fue tan profunda que ese período político fue denominado "edad giolittiana". Su programa político estaba esencialmente basado en el estímulo y en la protección de la industria, la eliminación de monopolios privados, la protección y defensa del Balance del Reino, la oposición a las fuerzas financieras extranjeras o aquellas vinculadas a métodos productivos obsoletos. Patrocinó la aventura colonial en Libia en 1911-1912, mas no aprobó la entrada de Italia en la Primera Guerra Mundial, y renunció el 20 de marzo de 1914. En 1912 introdujo el sufragio universal masculino, que elevó el número de los electores a 8 millones, extendiendo el voto a los analfabetos de edad superior a los 30 años.

Giolitti logra tal finalidad, como es notorio, a través de un inescrupuloso empleo de los votos, políticamente menos conscientes, del sur de Italia, y utilizando sobre todo los contrastes internos de las dos oposiciones históricas al Estado liberal: la socialista y la católica. Él fue, de hecho, el primer estadista liberal que obtuvo los votos de los católicos organizados y la suspensión del *non expedit* en ocasión de las elecciones de 1904.

La idea de usar los votos católicos no era nueva, como ya se ha visto, en la historia de Italia: el último intento en este sentido había sido aquél del Jefe de Gobierno, Francesco Crispi,[106] en ocasión de las elecciones políticas de mayo-junio de 1895. Sin embargo, a la petición de los votos católicos había correspondido siempre cierto *avance* de conciliación entre Estado e Iglesia. Giolitti, al contrario, obtuvo los votos de los católicos sin hablar de conciliación, más bien, en cierta forma, excluyéndola, y evitando al mismo tiempo motivos y ocasiones de contraste con la Iglesia.

Giolitti, contestando algunas interrogantes acerca de problemas de la Iglesia, pronunció la famosa fórmula de las "dos paralelas": Estado e Iglesia son dos paralelas que no tienen que encontrarse nunca. La imagen de las dos paralelas, si comparada con la fórmula "libre Iglesia en libre Estado" proclamada por el primer Jefe de Gobierno del Reino de Italia, Conde Cavour[107] más de 40

106 Francesco Crispi (Ribera 1819-Nápoles 1901), estadista, fue Presidente del Consejo de Ministros italiano en los periodo del 7 de agosto de 1887-6 de febrero de 1891 y 15 de diciembre de 1893-14 de junio de 1896.

107 Camillo Benso, conde de Cavour (Turín 1810-Turín 1861) proveniente de la aristocracia piamontesa, fue uno de los políticos italianos más destacados del siglo XIX. Laico y masón, en 1847 fundó la revista liberal *Il Risorgimento* y en 1848 fue electo diputado. Culto, ambicioso, trabajador incansable, Cavour escaló la política piamontesa hasta llegar a primer ministro en 1852, por medio de una atrevida alianza con la izquierda de Urbano Rattazzi. Admirador del liberalismo inglés, Cavour se opuso a los programas de los democráticos y se presentó como el representante de un liberalismo moderado, capaz de unir aristocráticos y burgueses en un proyecto de progreso sin revoluciones. Falleció el 6 de junio

años antes, en la junta de la Cámara subalpina del 27 de marzo de 1861, da la impresión de un notable cambio de perspectiva: en la fórmula de Cavour se afirmaba, como ya se ha comentado, la única y exclusiva soberanía del Estado en el marco de la cual tenía que desempeñarse la acción de la Iglesia libre; la imagen *giolittiana* de las dos paralelas hace pensar, más bien, a una igualdad entre los dos entes, junto al explícito propósito de evitar todo contacto y conflicto entre ellos.

Pero precisamente en el período en el que no se habla de conciliación, los católicos italianos vuelven a entrar en la vida pública y de la conciliación, de hecho, se ponen sólidas premisas.

La nueva actitud de los católicos frente al Estado italiano fue favorecida por las orientaciones de Pío X, electo Papa el 4 de agosto de 1903. En la dirección de nuevo pontificado, cuyos términos cronológicos (1903-14) corresponden exactamente a los de la edad *giolittiana*, hay una singular inversión de posturas respecto de la dirección del predecesor. León XIII había mostrado una notable apertura hacia el mundo moderno en cada ámbito, mas había, tras la primera década conciliatoria, asumido una postura de firme intransigencia acerca de la cuestión romana y en las relaciones con el Estado italiano; el nuevo pontificado marca, en cambio, la reducción y, en algunos casos, la interrupción del amplio movimiento de despertar cultural y acercamiento a la civilización moderna que se había manifestado en el mundo católico durante los años anteriores y, viceversa, un claro mejoramiento en las relaciones con el Estado italiano.

Algunas acciones del nuevo Papa marcan, en efecto, la crisis de la intransigencia católica: en noviembre de 1904 se obtiene la primera autorización, aun si no oficial, a la participación de los católicos a las elecciones políticas. Cae, de este modo, un elemento esencial de la intransigencia católica en el plano político-ideológico. Los católicos volvían a entrar en la vida pública, mas sin de-

de 1861, tras la proclamación del Reino de Italia y tras haber desempeñado por unos pocos meses el cargo de primer ministro en el primer gobierno italiano.

claraciones oficiales, casi a escondidas: en 1904 son electos en el parlamento tres católicos.

Pero ¿los católicos tenían que construir su propio partido? ¿O bien podían dar su libre adhesión a las coaliciones políticas existentes, según las orientaciones de cada uno?

La solución escogida fue algo intermedio y, en el fondo, híbrido, ya que los votos de los católicos no confluían hacia un nuevo partido aun si, al mismo tiempo, fueron orientados por un organismo confesional, la Unión electoral (surgida con la Unión popular y la Unión económico-social en 1906) sobre la base de un criterio no político, o sea para la defensa de los intereses religiosos del país.[108] La elección era indudablemente la más grata a Giolitti: él llegaba, pues, a tener, en el mundo católico, una preciosa reserva de votos con la condición de no perjudicar la sensibilidad. La tendencia intransigente de los demás iba agotándose en esos años y arribaba a un quieto conservadurismo.

Una nueva generación ya se asomaba a la madurez que no había vivido la laceración de 1870 y era empujada hacia otros problemas. Fueron, de hecho, algunos jóvenes de esta nueva generación los que dieron vida en 1905 en Bolonia al movimiento Liga Democrática Nacional que representó, en el mundo católico de aquellos años, la tendencia de una más decidida oposición a la dirección clérigo-moderada.

La política clérigo-moderada se desarrolló rápidamente después de 1904: los católicos participaron muy ampliamente a las elecciones de 1909. La organización dirigida a orientar los votos de los católicos, la Unión electoral, ya en 1909 había pedido a los candidatos liberales, que tenían que ser apoyados por los católicos, un compromiso sobre algunos puntos programáticos relativos, especialmente, a la tutela de los intereses religiosos del país.

108 Pío X en 1904 funda una Unión Electoral Católica Italiana, la UECI, mientras que el apostolado será organizado alrededor de una Unión Popular sobre el modelo alemán; para las iniciativas en el mundo del trabajo y de las profesiones estará la Unión Económico-Social.

En las elecciones de 1913, este sistema de condicionar el apoyo católico a precisos compromisos programáticos tuvo una más amplia aplicación en el plano nacional con el famoso Pacto Gentiloni[109]. En 1912 había sido introducido en nuestro país el sufragio universal masculino, aun si con leves limitaciones: el número de los electores era, de este modo, casi triplicado, de poco menos de 3 millones en 1909 a 8 millones y medio en 1913.[110] Una más amplia intervención de los católicos a las elecciones políticas se manifiesta, pues, necesario para mantener el equilibrio existente y balancear el inevitable aumento de los votos socialistas.

El Presidente de la Unión electoral, conde Vincenzo Ottorino Gentiloni,[111] difundió, entre los dirigentes de las organizaciones

109 El Pacto Gentiloni (1913): Animados por la urgencia de limitar la avanzada parlamentaria de los socialistas, los católicos deciden extender a las elecciones el acuerdo con los liberales que ya tiene vigencia local, en las elecciones administrativas. El momento oportuno parece llegar con las elecciones de 1913, considerando que, por primera vez, se vota con sufragio universal masculino. El acuerdo propuesto por los católicos se basa en los siguientes puntos: "1. Defensa de las instituciones estatutarias y de las garantías ofrecidas por las ordenanzas constitucionales a la libertad de conciencia y de asociación, y, por consiguiente, oposición a toda propuesta de ley en contra de las congregaciones religiosas o que, en algún modo, puedan turbar la paz religiosa de la nación. 2. Desarrollo de la legislación escolar, según el criterio que, a mayor incremento de la escuela pública, no se propicien condiciones que obstaculicen o desacrediten la obra de enseñanza particular, factor importante de difusión y evaluación de la cultura nacional. 3. Sustraer de toda incertidumbre y arbitraje, y proporcionar formas jurídicas y garantías prácticas, al derecho de los padres de familia de obtener para sus hijos una seria instrucción religiosa en las escuelas públicas […]", G. Rosa, *Il movimento cattolico in Italia, dalla Restaurazione all'età giolittiana*, Bari, Laterza, 1972 (1966), pp. 346-347, nota 10.

110 Mario Rosa, *Clero e società nell'Italia contemporanea*, Roma / Bari, Laterza, 1992, pp. 275-286.

111 Vincenzo Ottorino Gentiloni, (Filottrano 1865-Roma 1916) fue presidente de la Unión electoral católica de 1909 a 1916. Lleva su nombre el pacto rea-

católicas en las diversas regiones, una circular en la que se fijaban los puntos programáticos bajo cuya aceptación la Unión electoral condicionaba su apoyo.

Sustancialmente, el Pacto no constituyó un acuerdo en el plano nacional, sino únicamente un acuerdo estipulado con algunos candidatos que sin embargo sirvió, en muchos casos, para asegurar la mayoría a los candidatos gubernamentales y para vencer a los adversarios.

El día sucesivo a las elecciones, el periódico oficial de la Santa Sede, el *Osservatore Romano*, escribía que 228 candidatos ya habían sido electos con el apoyo de los católicos. En este modo, al finalizar un período en el que casi no se había hablado de conciliación y en el que ninguna negociación había sido emprendida, pero en el que en cambio los católicos habían ido insertándose progresivamente en la vida pública, la perspectiva de una solución al conflicto histórico parecía más posible que en el pasado, puesto que los votos de los católicos, aun si en las modalidades recordadas, ya condicionaban desde el interior la voluntad del Estado. El eje de las relaciones entre Iglesia y Estado a lo largo de la *edad giolittiana* se había movido, por decirlo así, hacia la base de la sociedad: aquellas relaciones ya no eran un problema de tipo diplomático, sino un problema que involucraba la conciencia de los ciudadanos y de las masas de electores, cada vez más amplias.

También en otros frentes de la coalición política, se delineaban tendencias destinadas fatalmente a alterar e quebrantar el equilibrio de la política *giolittiana*: el socialismo, después del Congreso de Reggio Emilia de 1912 y tras la expulsión de los reformistas, refluía sobre posturas revolucionarias; por su parte, los radicales, a raíz del Pacto Gentiloni, que a sus ojos había subordinado el gobierno a las fuerzas católicas, se alejaban de la mayoría *giolittiana*. Finalmente, en la derecha de la coalición política, el nuevo

lizado con los liberales en vista de las elecciones políticas de 1913. Con éste, los católicos apoyaron aquellos candidatos liberales que se comprometieron en no promover leyes anticlericales.

movimiento nacionalista, que precisamente en período *giolittiano* se había afirmado políticamente, también amenazaba el equilibrio existente ejerciendo, incluso, una fuerte atracción en muchos ambientes católicos.

Rechazando sus orígenes anticlericales, el nacionalismo italiano, bajo el influjo del pensamiento de Giovanni Gentile,[112] tomaba conciencia de la importancia del factor religioso como elemento de cohesión.

El equilibrio *giolittiano*, por lo tanto, fundado esencialmente sobre el sabio contrapeso entre socialista y católicos, quedaba profundamente sacudido en consecuencia de las elecciones de 1913. Después de poco, será arrastrado por la Primera Guerra Mundial.

112 Giovanni Gentile (Castelvetrano 1875-Florencia 1944), filósofo idealista e intelectual protagónico de la cultura italiana en la primera mitad del siglo XX. Nacido en una familia de clase media, se tituló en filosofía teorética en 1902. Fue profesor universitario en Palermo entre 1906 y 1914, luego en Pisa hasta 1919 y, finalmente, en Roma. Fue amigo de Benedetto Croce, con quien compartió la filosofía idealista de derivación hegeliana. La variante gentiliana del idealismo se denomina "actualismo". En 1922 inicia su compromiso político, al ser nombrado Ministro de Educación Nacional en el gobierno fascista. Como ministro, promueve una vasta reforma del sistema educativo italiano que lleva su nombre. En 1923 se inscribe al Partido fascista y, en 1925, es el autor del "Manifiesto de los intelectuales fascistas", en apoyo al régimen. Asume, entonces, el liderazgo de los intelectuales italianos, es patrocinador de numerosas iniciativas culturales y educativas. Dirige la *Enciclopedia italiana* y llama a colaborar en la misma también a intelectuales no fascistas En 1929 se opone a los Pactos lateranenses, convencido de que eran un desafío al estado laico. Sus obras son condenadas por la Iglesia en 1934. Durante la guerra se declara católico, y exhorta los italianos a la unidad nacional. Es asesinato en 1944 en Florencia por la guerrilla antifascista.

Los católicos, que después de la ocupación de Roma por parte del Reino de Italia, se habían autoexcluido de la participación directa en la vida política dentro de los cauces y fórmulas que les ofrecía el Estado liberal, no se limitaron a una espera pasiva e inerte de los acontecimientos.

Superada rápidamente la "teoría de la catástrofe", que creía en una próxima y rápida palingenesia, es decir, en el desastre total del Estado italiano castigado por Dios por sus culpas, los católicos se agruparon en un movimiento de oposición extraparlamentario tratando de influir en la vida italiana por otros medios.

Nacieron y se desarrollaron las organizaciones católicas a escala nacional, agrupadas en torno a la *Opera dei congressi e comitati cattolici* que, nacida en 1874, desarrolló una intensa actividad mediante sus diversas secciones, especialmente en Italia del norte, hasta que, deteriorada por interiores tensiones entre jóvenes y viejos, fue liquidad por Pío X en 1904.

En 1904 Pío X dio autorización verbal para que algunos católicos se presentasen a las elecciones. Varios católicos formaron parte del Parlamento a título personal ("católicos diputados sí; diputados católicos, no"). En 1913 el pacto Gentiloni significó el triunfo del clérigo-moderatismo, que saltaba de la escala local, administrativa, al plano nacional. Los católicos dieron su voto a los candidatos liberales que habían aceptado ciertos puntos programáticos liberales (libertad en la escuela, oposición al divorcio, etc.).

Se había logrado la conciliación, al menos en los espíritus; la participación de los católicos en la política había eliminado las tensiones anteriores. Había que dar un último paso para lograr una solución en el terreno jurídico, aunque eran muchos los prejuicios que lo obstaculizaban. La Santa Sede había demostrado su buena voluntad de tratar con el Estado liberal. Lo que los liberales rechazaron fue aceptado poco después con prontitud por los dirigentes del Estado totalitario.

Nacionalismo, fascismo, iglesia y religión católica en Italia, 1913-1943

Franco Savarino
Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH

INTRODUCCIÓN

En este ensayo se presentarán algunas notas y reflexiones sobre el tema de la relación entre nacionalismo, fascismo, Iglesia y religión católica en Italia. Cruzando los límites disciplinarios de las ciencias históricas e incorporando elementos y perspectivas desde las ciencias políticas y antropológicas, se abordará aquí la evolución de los aspectos religiosos del nacionalismo y su convergencia en el fascismo al comienzo del siglo XX. El punto de partida es el llamado "Pacto Gentiloni" de 1913, que marca en Italia el ingreso de las masas católicas en el juego político, pero se examinarán más detalladamente en el nuevo régimen de Mussolini en Italia (1922-1943), en particular sus vertientes religiosas y su relación compleja y ambigua con la religión y la Iglesia católica pasando por los Pactos lateranenses de 1929, el conflicto de 1931, y llegando al enfriamiento de las relaciones y a una virtual ruptura entre 1938 y 1943.

En la primera parte se examinarán los conceptos de religión política y religión civil, siguiendo principalmente la propuesta teórica de Emilio Gentile. También se revisarán las definiciones de *nacionalismo* y de *fascismo*, de acuerdo con varias propuestas teóricas (De Felice, Mosse, Sternhell, Griffin, Gentile). Se abordará el tema del los nacionalismos del siglo XIX al XX, con sus vertientes de religiosidad, devociones, credos y dogma, y la búsqueda de la formación de una religión civil. En fin, se presentará una evolución particular del nacionalismo en su fusión con el socialismo: el fascismo.

En la segunda parte se examinará la evolución del nacionalismo italiano en los años finales del siglo XIX y en los inicios del XX, aclarando su pérdida paulatina de los elementos anticlericales y la aceptación del catolicismo como la religión histórica del pueblo italiano. Se investigará sobre los orígenes y las características del Fascismo, especialmente de su líder Benito Mussolini, en relación con la religión y la Iglesia católica, destacando la transición del anticlericalismo inicial hacia un acercamiento con la institución eclesiástica en el marco de la *realpolitik* del jefe del fascismo y del Sumo Pontífice, Pío XI. Esta política de apaciguamiento y negociación, como es sabido, llevará a los Pactos lateranenses de 1929 y a una convivencia entre la Iglesia y el Régimen durante casi una década. En fin, se examinarán las causas del enfriamiento y su virtual ruptura entre el Vaticano y el Régimen, entre 1938 y 1943, desde el final del Papado de Pío XI al de su sucesor Pío XII.

PANORAMA CONCEPTUAL Y DESARROLLO DEL NACIONALISMO

Para abordar el tema, es preciso comenzar con definir los conceptos más importantes, que son: religión política, religión civil, nacionalismo y fascismo. Expongo aquí en forma abreviada una propuesta de conceptualización sobre la base del trabajo de autores reconocidos y de mis propias investigaciones sobre este eje temático.

La religión política es una forma no tradicional de organizar la religiosidad y la práctica del culto en el espacio social y político. No es administrada por una Iglesia con su clero, sino por un partido o un Estado con sus militantes y funcionarios y no está incluida en una religión histórica tradicional. De hecho, presupone la extensión del fenómeno religioso a la veneración hacia entes sagrados diversos de los espíritus, los dioses o el Dios monoteísta, y cumple con la definición de religión como sistema

simbólico[113] y concepción del universo, como algo humanamente significativo[114]. Pero es, ante todo, una asociación de creyentes, es decir, es la expresión de una conciencia colectiva, en tanto afirmación como grupo determinado.[115] La religión política nace y se despliega generalmente en un contexto de intensa movilización, tendencialmente totalitaria. A diferencia de ésta, la religión civil es una forma organizada de religiosidad de menor intensidad, menos perceptible, más "cotidiana", expresada en los rituales y dogmas de un Estado, siendo soporte, complemento y auxilio "espiritual" del mismo. El autor más reconocido sobre este tema es actualmente Emilio Gentile.[116]

El *nacionalismo* se puede definir como un movimiento, partido o ideología que apunta a consolidar, proteger o expandir una nación, y a crear, defender o reforzar la unión entre estado y nación. El nacionalismo establece una legitimidad primordial de la nación por encima de cualquier otra y sostiene el derecho de la propia nación de existir, prosperar y triunfar. Así, es esencialmente egoísta, ya que defiende ante todo los intereses, el derecho y las aspiraciones de la propia nación. Es, de hecho, casi imposible imaginar una "Internacional" de los nacionalismos, análoga a la Internacional socialista. La literatura científica sobre nacionalismo es enorme, dividida en diversas corrientes interpretativas, pero se puede tomar como autor de referencia a Anthony Smith, por su amplia y reconocida producción sobre el tema en una perspectiva denominada

113 Geertz, Clifford, *La interpretación de las Culturas*, Barcelona, Gedisa, 1992.

114 Berger, Peter, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1971, p. 50.

115 Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Editorial Alianza, Madrid, 1993, pp. 65 y 553.

116 Emilio Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma / Bari, Laterza, 2001. Emilio Gentile, *Il culto del Littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Roma / Bari, Laterza, 1993. [ed. en español: *El Culto del Littorio. La sacralización de la política en la Italia fascista, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.*

"etnosimbólica".[117] También cabe mencionar a Adrian Hastings, quien además se enfoca en la religión (cristiana) como eje histórico de la formación del nacionalismo en Europa occidental.[118]

El *fascismo* puede ser definido como aquel movimiento, partido o ideología que fusiona el socialismo con el nacionalismo, apuntando a crear un nuevo orden social y cultural organizado por un Estado fuerte y mediante una movilización permanente y totalitaria de la sociedad, cohesionada a partir de una vivencia comunitaria fundamentada sobre la identidad histórico-ancestral. El Fascismo es modernizador y modernista, aunque propone una corrección de la modernidad actual viciada por el materialismo y el individualismo, apuntando a un modelo de modernidad espiritual y orgánico, recuperando el poder de la tradición y los lazos histórico-ancestrales de la comunidad. Como el nacionalismo tiene muchas caras de acuerdo con las diversas bases nacionales y étnicas, que son el punto de partida, pero es capaz de ser más solidario en la construcción de un nuevo orden mundial para encauzar el rumbo de la civilización, rebasa el ámbito meramente nacional o étnico. También el campo de estudios del fascismo es enorme, pero entre los autores más reconocidos destacan George Mosse, Zeev Sternhell, Stanley Payne y Emilio Gentile.[119]

Los cultos civiles se pueden tomar como antecedente de la moderna religión política. Tienen raíces antiguas, en los cultos civiles

117 Anthony D. Smith, *La identidad étnica, Madrid*, Trama Editorial, 1997 (1991). Anthony D. Smith, *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*, Hanover, University Press of New England, 2000.

118 Adrian Hastings, *La construcción de las nacionalidades*, Madrid, Cambridge UP, 2000.

119 George Mosse, *The Fascist Revolution*, New York, Howard Fertig, 1999. Zeev Sternhell, Mario Sznajder, Maia Asheri, *El nacimiento de la ideología fascista*, Madrid, Siglo XXI, 1994 (1989). Stanley G. Payne, *Fascism. Comparison and Definition*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1980. Emilio Gentile, *Fascismo. Historia e interpretación*. Madrid, Alianza, 2004 (2002).

de la antigua Grecia y de Roma (considerando solamente el ámbito de la Civilización occidental). Posteriormente, en la Edad Media y Moderna fue el Cristianismo que actuó como una religión civil, obligatoria, pública y oficial en todos los Estados, principados, y ciudades de la Cristiandad. En Oriente fueron las Iglesias ortodoxas, y en Occidente la católica y más tarde las protestantes. Las Revoluciones Atlánticas cambiaron este modelo introduciendo un culto nacional laico, independiente de todas las Iglesias, como en Estados Unidos y Francia. Este culto, asociado con la actividad de la masonería y con reminiscencias paganas clásicas, se parecía mucho al Cristianismo, con su iconografía sagrada, lugares ceremoniales, fiestas, dogmas, etc.

Para la primera mitad del siglo XIX este culto nacional se había extendido, confundiéndose o bien rivalizando con el culto religioso tradicional. Se manifestaba de manera distinta en los diversos contextos nacionales, con el trasfondo del Liberalismo y del Romanticismo como formas político-culturales predominantes. Hacia mediados del siglo, los cultos nacionales se profundizaron y se reconciliaron con el Cristianismo tradicional, incorporándolo o absorbiendo o bien imitando sus expresiones. Giuseppe Mazzini, ideólogo del nacionalismo italiano laico, aboga por una religión civil para Italia. En algunos países se "descubre" el valor de la religión tradicional como parte de la herencia e identidad de la comunidad nacional.

En la segunda mitad del siglo XIX las luchas de los liberales con la Iglesia católica vuelven más "laico" el nacionalismo, especialmente en Italia, en Alemania y en algunos países latinoamericanos. El auge del Positivismo difunde una visión cientificista, racionalista y agnóstica que impregna también los estados nacionales y los movimientos nacionalistas.

A finales del siglo y con la Primera Guerra Mundial, se "redescubre" el valor de lo irracional, de los sentimientos y de las tradiciones en un contexto de reacción al Positivismo y superación del Liberalismo. La religiosidad vuelve a intensificarse durante la primera guerra mundial, asociada tanto al cristianismo tradicio-

nal, así como al culto de la nación. Se desarrolla un socialismo con contenidos místicos y "espirituales" que al encontrar y fusionarse con el nacionalismo produce, finalmente, la eclosión del fascismo, que presenta por primera vez en la historia los rasgos más destacados de una moderna religión política.

El fascismo nace en la Primera Guerra Mundial del colapso de la Segunda Internacional Socialista, que provoca la "nacionalización" de un sector importante del socialismo en un contexto fuertemente influenciado por el panorama cultural antipositivista, irracionalista, vitalista y voluntarista, y por la exaltación de la violencia, la competición darwiniana y la guerra. Con el fascismo se desdibuja la distinción entre derecha e izquierda, y cobra fuerza una "tercera vía" para la modernización y el desarrollo (ni socialista, ni liberal), en fuerte rivalidad con el socialismo clásico, influenciado desde 1917 por el bolchevismo.

Italia es el primer país donde se desarrolla un movimiento fascista y será por ello la matriz y modelo a seguir para todos los movimientos que irán brotando en todos lados en la época entre los años veinte y cuarenta.

NACIONALISMO, FASCISMO Y CATOLICISMO EN ITALIA

Conviene ahora concentrar la atención sobre Italia, sede histórica del Papado y cuna de uno de los nacionalismos más destacados del siglo XIX, y del fascismo en el siglo XX. El nacionalismo italiano se desarrolla en diversas vertientes, pero desde 1848 es la corriente liberal y anticlerical la que prevalece, convirtiéndose en el eje vertebral ideológico para la construcción del moderno Estado nacional italiano. Las masas seguían siendo católicas, pero la clase dirigente cercana al Estado se reconocía en este nacionalismo hostil a la Iglesia, la cual, por su lado, viéndose acosada y despojada de su Estado y su estatus privilegiado, se retrajo en una actitud de rechazo, sobre todo durante el pontificado de Pío IX. La lucha entre el Estado nacional dominado por un espíritu liberal, y

la Iglesia católica, era similar a la que se experimentaba en México en el mismo período, pero con la agravante de que en Italia se encontraba la Santa Sede y había un aparato eclesial mucho más sólido y extenso. La Cuestión Romana (*Questione Romana*) siguió arrastrándose durante la segunda mitad del siglo XIX, creando problemas al joven Estado italiano. Ni la Santa Sede ni los sucesivos gobiernos italianos lograron llegar a un entendimiento capaz de solucionar este asunto, pero se llegó a un acomodamiento *de facto* ya hacia finales del siglo.

El telón de fondo fue la consolidación del Estado nacional y la difusión gradual de los sentimientos nacionales que habían sido minoritarios en el *Risorgimento*. Así, de manera paulatina, "se desarrolló entre los católicos italianos un fuerte sentimiento patriótico", que incluía el apoyo explícito a la política de expansión colonial.[120] La Guerra Ítalo-turca de 1911-1912, en particular, fue el vector de la expresión creciente de un nacionalismo católico en sintonía, finalmente, con el nacionalismo estándar expresado por la élite dirigente italiana. Sin embargo, la presencia de una Iglesia tan fuerte y centrada en el Vaticano dificultó en Italia la completa realización del objetivo central nacionalista de fundar un culto patriótico capaz de sustentar una religión civil, que sería el complemento necesario para consolidar el proceso de formación nacional.[121]

Al comenzar el nuevo siglo emerge, finalmente, un nuevo espíritu de apertura y conciliación, bajo el impulso de "la necesidad de hacer frente común hacia peligros reales",[122] en particular, la propagación del movimiento socialista (el cual ya había suscitado alarmas y reacciones desde el siglo XIX). El veto eclesiástico a los católicos para que participaran en las elecciones fue primero mitigado en 1904, y luego suspendido en 1913. En este año, con el

120 John F. Pollard, "Il Vaticano e la politica estera italiana", en Richard J. B. Bosworth / Sergio Romano (coords.), *La politica estera italiana, 1860-1985*, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 205-206.

121 Emilio Gentile, Il culto..., *op. cit.*, pp. 7-9.

122 Arturo Carlo Jemolo, *Chiesa e stato in Italia*, Torino, Einaudi, 1981, p.85.

Pacto Gentiloni (que autorizaba el voto católico para candidatos no-anticlericales), por primera vez algunos diputados declaradamente católicos ocuparon escaños en el Parlamento, aportando una fuerza fundamental para sostener el Gobierno de Giovanni Giolitti. Era la primera vez desde la formación del Estado italiano en 1861 que el voto católico influía significativamente en la vida política nacional.

Pero el giro en la cuestión de las relaciones Estado-Iglesia vendría con la Primera Guerra Mundial. En cuanto estalló el conflicto, las simpatías tradicionales de la Santa Sede hacia Austria (potencia católica conservadora) y la actitud neutral y pacifista del Papa suscitaron reacciones de desconfianza. Las suspicacias en el bando "occidental" (la *Entente*) aumentaron en 1917 cuando se conoció la "Nota" que Benedicto xv envió a las potencias beligerantes invitándolas a la paz, definiendo la guerra como una "inútil masacre" (*inutile strage*). Pero la postura pacifista del Vaticano contrastó con el empeño nacionalista del clero y una parte del episcopado. El Vaticano no comprendió entonces el significado transformador político, social y religioso de la Guerra 1915-1918 para el pueblo italiano. El patriotismo leal de los sacerdotes y el sacrificio de los soldados católicos estaban más en sintonía con el espíritu de la época, aunque no con un espíritu auténticamente cristiano.

Las actitudes y acciones patrióticas del clero y la victoria italiana en 1918 terminaron apagando o marginando el anticlericalismo tradicional en los ambientes liberales y socialistas. El periodista fascista Ugo Cuesta destacó que, en la guerra, "la unión de la fe con el sentimiento de la Patria", consagrada con "la sangre de los sacerdotes caídos", produjo un cambio fundamental en las actitudes religiosas de los italianos.[123] La experiencia bélica, así, "fue de importancia decisiva para los católicos italianos: había demostrado, finalmente, su espíritu patriótico".[124]

123 Ugo Cuesta, *Mussolini e la Chiesa*, Roma, Pinciana, 1936, p. 24.

124 John F. Pollard, "Il Vaticano...", *op. cit.*, p. 212.

La fusión del patriotismo con el catolicismo alentó a los católicos a participar en la vida política nacional, de aquí la fundación en 1919 del *Partito Popolare Italiano* (PPI), de inspiración democrático-cristiana. Con este partido los católicos, sin tener ya necesidad de arreglos ni pactos con los liberales, ingresaban finalmente en la política italiana por la puerta principal. Este ingreso generó temores sobre el regreso del poder de la Iglesia y la posible afectación de la laicidad, pero el partido católico fue muy cauteloso en este sentido y aun si era liderado por un sacerdote y tenía como emblema un escudo medieval con una cruz, conservó un perfil laico, democrático, y autónomo de la jerarquía eclesiástica.

El contexto de la aparición del PPI es complejo e incluye diversos parámetros tanto nacionales como internacionales, que suponían un cambio repentino y profundo, especialmente en el campo político. En este período, además de los católicos, se movilizaron los socialistas, animados con un fervor nuevo por la revolución bolchevique en Rusia, que parecía cumplir el sueño de fundar, finalmente, un Estado socialista. En el norte de la península hubo enfrentamientos, luchas, protestas, huelgas, ocupaciones de tierras, de fábricas y de alcaldías que izaban la bandera roja, en una escalada de violencias, que auguraba lo peor para un país en plena crisis económica y que aún no se recuperaba de la conmoción de la guerra. En este entorno convulsionado, ensombrecido por el fantasma soviético, nace un movimiento político totalmente nuevo, el fascismo.

Originado en los ambientes de la izquierda radical intervencionista (a favor de la guerra), el joven movimiento fascista destacaba por su anticlericalismo, y en particular su fundador y jefe, Benito Mussolini, carismático líder socialista revolucionario, era conocido por sus excesos anticlericales y blasfemos.[125] Mussolini se había

125 El mismo nombre "Benito", derivaba del presidente mexicano Benito Juárez, que era famoso en Italia desde el siglo XIX, por su política reformista liberal. El padre de Benito Mussolini, Alessandro, era anticlerical, pero la madre Rosa era una devota católica, y el pequeño Benito recibió influencias de ambos, pero ter-

formado como socialista sobre los textos clásicos del marxismo, sin embargo nunca fue verdaderamente materialista, porque su visión de la lucha política era teñida de elementos espirituales y populistas, y él veía el socialismo casi como una nueva religión. La influencia de Nietzsche en Mussolini fue impactante y dejó una huella permanente en el futuro dictador de Italia. En 1908, por ejemplo, escribía: "Nos liberamos de una religión y una moral hipócrita, falsa y supersticiosa: pero tenemos que darnos nosotros mismos, sacándola de la realidad y de la vida, una nueva ley, una nueva moral, una nueva religión".[126] En 1912 sentenció: "la humanidad necesita una fe. Es la fe que mueve las montañas porque da la ilusión de que las montañas se mueven. Tal vez la ilusión es la única realidad de la vida".[127] Pero esta fe o ilusión la entendía como un fenómeno histórico, social y antropológico, con sus implicaciones políticas, y no como un hecho metafísico y divino.

La religiosidad latente de Mussolini se manifestó finalmente durante la Primera Guerra Mundial, que lo llevó a abandonar el materialismo y lanzarse en la senda de la espiritualidad, aunque no del catolicismo. En el frente, como soldado, y en Milán, como director del nuevo periódico, *Il Popolo d'Italia*, el ex dirigente socialista (expulsado de su partido en 1914 por haber apoyado la guerra), defiende una visión del mundo heroica, voluntarista y espiritualista, radicalmente revolucionaria, que aún incluye el anticlericalismo. En 1919 funda en Milán los *Fasci Italiani di Combattimento*, una agrupación política heterogénea donde prevalecen los intervencionistas procedentes del socialismo, el sindicalismo revolucionario y el nacionalismo. Destaca aquí la presencia de dos

minó siendo ateo y anticlerical. Sus dos hermanos, Arnaldo y Edvige, en cambio, fueron siempre católicos devotos. La influencia de Arnaldo, en particular, fue importante para Benito, en el sentido de atemperar su hostilidad latente hacia la Iglesia y la religión católica.

126 Benito Mussolini, "Per l'educazione proletaria", *L'avvenire del Lavoratore*, 8 aprile 1909.

127 Benito Mussolini, "Da Guicciardini a Sorel", «Avanti!», 18 de julio de 1912.

líderes históricos de importantes movimientos culturales: Guido Podrecca (anticlericalismo) y Filippo Tommaso Marinetti (futurismo) con los cuales se mantiene y se refuerza el talante anticlerical del joven movimiento fascista. El Fascismo era el heredero de la anterior experiencia de los *Fasci di Azione Rivoluzionaria* y de los *Fasci Futuristi* (1915-1918), que no tuvieron un gran éxito. Congregó muy pronto alrededor de un programa socialista "nacional" a excombatientes, estudiantes, obreros, desempleados, maestros de escuela, comerciantes, activistas sindicales, entre otros; es decir, una amplia gama social que rebasaba a la tradicional clase proletaria donde descansaba el poder del socialismo clásico. Enfocado en la acción política, parecía falto de ideología o bien vago, ecléctico y *sui generis*, en este aspecto (incluso contradictorio), manifestándose como una mezcla de socialismo, nacionalismo, anarquismo y sindicalismo revolucionario, lo que situaba el movimiento en un área excéntrica de la izquierda radical italiana, en las cercanías del más viejo movimiento nacionalista italiano y próximo al movimiento "legionario" de Gabriele D'Annunzio. Entre 1920 y 1922 el fascismo rebasó este ambiente inicial incorporando elementos de todo el espectro político y social. Se expandió en amplias regiones del centro y norte de Italia, aprovechando el desprestigio del Gobierno liberal y el amplio rechazo de las clases medias a los socialistas "bolchevizados". Como señala Denis MackSmith en su *Historia de Italia*:

> [...] muchos ciudadanos de tendencias moderadas tenían buenas razones tanto psicológicas como económicas para saludar con satisfacción a un movimiento de rebelión y reacción contra el socialismo. Los estudiantes y los excombatientes descubrieron en el escuadrismo [fascista] la misma salida que sus padres habían encontrado con Garibaldi.[128]

128 Denis Mack Smith, *Storia d'Italia*, Roma / Bari, Laterza, 2000 (1997), p. 417.

Estas crecientes simpatías y adhesiones "moderadas" (incluso católicas) tuvieron el efecto de desplazar el movimiento fascista desde la izquierda hacia el centro o centro-derecha del espectro político, alejándolo de su matriz socialista. De aquí las denuncias de "traición" a la causa socialista por parte de los viejos camaradas de izquierda, y la percepción difusa que persiste aun hoy de que el fascismo haya sido un fenómeno "de derecha".

AMBIGÜEDAD DEL FASCISMO ANTE LA RELIGIÓN CATÓLICA

Es necesario aquí abrir un paréntesis para profundizar algunos rasgos de la ideología fascista en relación con la religiosidad y la religión institucional. Este tema es abordado en un capítulo de un libro que escribí junto con Andrea Mutolo, sobre la formación del Estado de la Ciudad del Vaticano, aquí se presenta un resumen actualizado del mismo.[129]

El fascismo fue en su tiempo un movimiento nuevo, el más novedoso en la escena política de su tiempo, que dejó desconcertados a los contemporáneos, que dudaban en cómo clasificarlo. ¿De dónde provenía? ¿Cuáles eran sus referentes intelectuales? Como ya señalé antes, el fascismo se origina en una crisis y escisión del movimiento socialista europeo provocado por la guerra, que lleva al colapso de la Segunda Internacional en 1916. Al dividirse los partidos y movimientos socialistas, una corriente de éstos converge entonces con el nacionalismo y algunas vanguardias intelectuales —especialmente el futurismo— dando origen a una nueva síntesis revolucionaria y modernista, que en Italia se expresará en el movimiento fascista. Desde su aparición en la escena política, el fascismo apunta a la acción directa y a la defensa apasionada de

129 Franco Savarino y Andrea Mutolo, *Los orígenes de la Ciudad del Vaticano. Estado e Iglesia en Italia, 1913-1943*, México, IMDOSOC-ICTE, 2007, pp. 51-76.

un ideal de comunidad, que se identifica con la idea de Nación, la cual sustituye al proletariado de los viejos socialistas como agente dinámico de la historia.

Además de los clásicos del socialismo, el fascismo se inspira eclécticamente en los escritos de Friederich Nietzsche, Gustave Le Bon, George Sorel, Robert Michels y Wilfredo Pareto, que destacan y resaltan la rebelión, la violencia, la voluntad, la acción de las élites, el mito y el heroísmo. La guerra propicia la radicalización y la expansión de la síntesis ideológica fascista entre las masas, que aquí adquieren esas experiencias de acción, sangre, hermandad y gloria que alimentarán los mitos fundadores de los movimientos fascistas en los años posbélicos.[130]

En su vertiente filosófica, el fascismo manifiesta, además de la influencia del *superhumanismo* de Nietzsche y del *vitalismo* de Henry Bergson, la emergencia del *neoidealismo*, expresado en Italia sobre todo por las ideas de Giovanni Gentile, quien en los años veinte se convirtió en el director intelectual de la Italia fascista y redactará, en 1932, junto con Mussolini, el texto oficial llamado "La doctrina del fascismo".

Ante la religión, el fascismo es secularista y tiene una desconfianza radical hacia la Iglesia, que raya a menudo en un anticlericalismo abierto y violento. Durante los años iniciales (1919-1922) los católicos organizados en movimientos, partidos y sindicatos formaban parte de la lista de enemigos que eran atacados por los milicianos fascistas. Durante este período tan agitado "eran cotidianas las devastaciones (por parte de los fascistas) de las cooperativas y ligas populares, de los círculos católicos; la destrucción de los sindicatos blancos y de las organizaciones obreras católicas".[131] Con referencia a la ideología, el historiador Arturo Carlo Jemolo señalaba que:

130 Franco Savarino, "La ideología del fascismo entre pasado y presente", en Franco Savarino et. al. (coords.), *Diálogos entre la historia social y la historia cultural*, México, ENAH / AHCALC, 2005, pp. 253-272.

131 Arturo Carlo Jemolo, Chiesa e stato in Italia..., *op. cit.*, p. 196.

> […] el fascismo es por instinto anticlerical. Los pocos intelectuales que tiene provienen del sindicalismo o bien, por las vías literarias, del futurismo, y se han alimentado, tal vez por vías colaterales, de Nietzsche y Sorel: todas proveniencias que los vuelven hostiles a la Iglesia.[132]

Estas características son comunes al fenómeno fascista en general, considerando

> […] la hostilidad que los diversos fascismos han siempre manifestado hacia las religiones históricas y, en particular, hacia las Iglesias organizadas. El hecho que algunos fascismos hayan sido vistos con benevolencia por sectores importantes de la jerarquía eclesiástica por razones políticas coyunturales, nada quita al hecho que los fascistas han sido percibidos por la misma jerarquía, en diversos países, como unas formas de paganismo político y, por lo tanto, como competidores peligrosos […].[133]

Los principios fundamentales del fascismo —si son analizados con detenimiento— aparecen no solamente anticlericales, sino paganos, e incluso anticristianos. La exaltación de la violencia y la guerra, el vitalismo darwinista, el voluntarismo, el culto místico del Estado y de la Nación, y el imperialismo agresivo. Estos forman un conjunto de valores y actitudes que indudablemente poseen una espiritualidad, pero no una espiritualidad cristiana.[134] Incluso las referencias a Roma, cuando no son hacia la Ciudad precristiana, apuntan a un mundo pretérito (pero aún vivo) donde el

132 *Ibid.*, p. 185.

133 Alessandro Campi, "Introduzione", en Alessandro Campi (coord.), *Che cos'è il fascismo? Interpretazioni e prospettive di ricerca*, Roma, Ideazione, 2003, p. XLVII.

134 "El fascismo era exaltación de la violencia, de la guerra, de aquellas doctrinas de lo irracional, de la belleza del gesto, del momento fugaz, de la manifestación del impulso vital, del fortalecimiento del individuo, que representaban justo el antítesis de la doctrina cristiana": Arturo Carlo Jemolo, Chiesa e stato in Italia..., *op. cit.*, p. 191.

Cristianismo se ha romanizado, como lo explica Cesare María De Vecchi, retomando una expresión de Dante (Purg., XXXII, 102): "*Romanidad [...] significa abrevarse directamente a las fuentes de la vida con toda la sabiduría civil y política de Roma, con el espíritu de lo universal, absorbidos, vivificados, exaltados, purificados por la cristiandad donde Cristo es convertido en Romano*".[135]

Pero "Roma" puede fácilmente convertirse en una referencia francamente pagana y contraria al Cristianismo. Julius Evola en 1928 denuncia que "el cristianismo es la raíz misma del mal que ha corrompido a Occidente", un veneno que destruyó el Imperio romano, por lo cual sería necesario hoy, para el fascismo, restaurar los antiguos "valores mediterráneos" y dar vida a un "imperialismo pagano".[136] Según el filósofo Armando Carlini, "la moral del fascismo [...] es toda una exaltación de principios fundamentalmente paganos".[137] Este paganismo, más que una búsqueda de lo divino en Entes alternativos al Dios cristiano, expresa un inmanentismo que implica la muerte de Dios, un desarrollo que es implícito en la filosofía neoidealista de Gentile y que fue reconocido (y condenado) por la Iglesia católica mediante un documento del Santo Oficio publicado en 1934, que incluía en el "Índice de autores prohibidos" a Gentile y a Croce.[138]

Si el fascismo, en suma, rechazaba o desconfiaba de las religiones tradicionales, poseía una forma propia de religiosidad cifrada en la acción y el acontecer político. Como bien lo ha señalado Emi-

135 Cesare Maria De Vecchi, "Nuova vita dello spirito in Regime Fascista", *Nuova Antologia*, fasc. 1481, 1º dicembre 1933, pp. 354-369, aquí p. 360.

136 Julius Evola, *Imperialismo pagano. Il fascismo dinanzi al pericolo euro-cristiano*, Padova, Edizioni di Ar, 1996 (1928), pp. 21, 23. Cfr. Franco Savarino, "Una crítica de derecha a la Conciliación de 1929: el Imperialismo pagano de Julius Evola", *Navegando*, año 2, núm. 3, junio de 2009, pp. 66-75.

137 Armando Carlini, "Filosofia e religione nel pensiero di Mussolini", *Nuova Antologia,* fasc. 1483, 1º gennaio 1934, pp. 57-79, aquí p. 60.

138 Guido Verucci, *Idealisti all'Indice. Croce, Gentile e la condanna del Sant'Uffizio* , Roma / Bari, Laterza, 2006.

lio Gentile en sus estudios, esto llevaba a la creación de una religión política con sus íconos, símbolos, rituales, mitos y dogmas.[139] Esta religión poseía una forma propia y *sui generis*, que iba más allá de la religión civil que habían intentado elaborar, con diversas fortunas, los Estados nacionales y liberales desde el siglo XIX. En palabras de Gentile,

> […] los fascistas vivieron y representaron su acción a través de metáforas religiosas. La religión fascista se manifiesta a través de una retórica sacralizante y una liturgia que repetía en el lenguaje y en los modos el ritual cristiano […] con una fuerte propensión a trasfigurar de inmediato en términos épico-religiosos los sucesos de su política, sintiéndose continuadores y herederos del heroísmo de los primeros patriotas del Risorgimento.[140]

Con el Fascismo no solamente se llegaría a crear una religión civil más articulada, eficaz y difusa de la que habían elaborado las élites liberales decimonónicas, sino que se establecería una verdadera nueva religión capaz de exigir la adhesión integral de los italianos, al lado (y hasta cierto punto, en competencia) de su tradicional fe católica.

Si el Fascismo se alejaba de la tradición cristiana ¿cómo explicar entonces el posterior acomodamiento con la religión católica y con la Iglesia? Para contestar esta pregunta tenemos que hacer referencia al cambio profundo de actitud, generacional e histórico, hacia la religión y la espiritualidad, que fue ocasionado por la gue-

139 Emilio Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma / Bari, Laterza, 2001; Emilio Gentile, *Fascismo. Historia e interpretación*, Madrid, Alianza, 2004. [2002]; Emilio Gentile, *Il culto del Littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Roma / Bari, Laterza, 1993. [ed. en español: *El culto del Littorio. La sacralización de la política en la Italia fascista*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007]; Emilio Gentile, *Contro Cesare. Cristianesimo e totalitarismo nell'epoca dei fascismi*, Milano, Feltrinelli, 2010.

140 Emilio Gentile, Il culto…, *op. cit.*, p. 46.

rra mundial. La Italia que salía de las trincheras lodosas y ensangrentadas de la guerra, exhausta y victoriosa, era una Nación más creyente, sedienta de fe religiosa o de ideologías políticas totalizadoras, y más segura de sí misma, ambiciosa y resentida contra las potencias dominantes de entonces. En esta coyuntura el Estado nacional italiano deja de percibir una amenaza a su existencia desde la Iglesia católica, más bien se ve obligado a reconocer positivamente el carácter católico del pueblo italiano. Un reconocimiento que es compartido por los intelectuales y políticos más sensibles, no comprometidos con visiones explícitamente anticristianas. Es la percepción difusa, en suma, de que existe "una unión natural del catolicismo con la italianidad".[141]

Los que más se tardan en abandonar su anticlericalismo y anticristianismo de origen decimonónico son los anarquistas y los socialistas, que necesitarán un período de transición alrededor de la guerra para cambiar sus actitudes radicales. Lo mismo ocurre con los intelectuales de las vanguardias, como los futuristas, que en su modernismo extremo aún desconfían y rechazan las religiones tradicionales. El socialista Benito Mussolini ejemplifica bien estas posturas, por su profunda antipatía hacia la Iglesia y hacia el Cristianismo. En 1903 escribió:

> Es necesario liberar a los brazos, pero es urgente también liberar los cerebros de la absurdidad de la religión. No limitemos nuestra obra al puro anticlericalismo. La religión es un 'hecho privado' hasta que queda en los límites de la conciencia individual, pero hoy, finalmente, se ha revelado como una institución que tiende al poder político para perpetuar la ignorancia y la explotación económica.[142]

En 1908, con una tónica más marxista, expresó:

141 Ugo Cuesta, Mussolini e la Chiesa…, *op.cit.*, p. 21.

142 Benito Mussolini, "Gli orrori del claustro", *Il Proletario*, 30 de agosto de 1903.

> Las Iglesias, que otrora durante la Semana Santa se llenaban con la grey de los fieles, hoy acogen a las mujeres y los ancianos. Los trabajadores las evitan. El cristianismo es opuesto a sus intereses de clases y el cura se descubre como un guardia negro al servicio del dios capital. Los trabajadores renuncian a las bienaventuranzas celestes y buscan más bien realizar el reino de los cielos en esta tierra.[143]

Este anticlericalismo ideológico persiste unos años más. Luego, sin desaparecer completamente, pasa a un segundo lugar ante la movilización bélica. La guerra, con su clima de violencia y fraternidad nacional, favorece una rápida evolución de las actitudes y los sentimientos religiosos entre los militares, los políticos y las masas. Al finalizar la guerra, el viejo anticlericalismo tiende a desvanecerse, al mismo tiempo que emergen nuevos temores por el ingreso de las fuerzas católicas en el campo político.

Mussolini, en 1915, siente el viento nacionalista y se suma al intervencionismo de izquierda. El ex-dirigente socialista sigue la tendencia al cambio, aprovecha las oportunidades para los movimientos políticos nuevos y, tras fundar los *Fasci* en 1919, comienza a pactar y agregar fuerzas heterogéneas, moviéndose gradualmente hacia la derecha entre 1920 y 1921. En este año organiza el *Partito Nazionale Fascista* (PNF), con un programa más nacionalista y menos socialista que el de 1919. Entretanto se desataba la violencia política en el centro y norte de Italia, agregando confusión y temores difusos a la ya de por sí enredada y difícil situación económica y social que atravesaba el país. Era el inicio de la Revolución fascista, culminando en la marcha sobre Roma del 28 de octubre de 1922.

En esta coyuntura nace el interés de la Iglesia hacia el fenómeno fascista y, del otro lado, el interés fascista en un acercamiento a la Iglesia. Ésta había experimentado después de la guerra diferentes soluciones para extender el ámbito de acción eclesiástico y ca-

143 Benito Mussolini, "Divagazioni pasquali", *La Lima*, 25 de abril de 1908. Aquí Mussolini usa su seudónimo de Verdadero hereje (*Vero eretico*).

tólico en general, entre éstas la difusión de la Acción Católica y el apoyo al recién estrenado *Partito Popolare*. La idea era, ante todo, contrarrestar la difusión del socialismo, que era visto ahora como la mayor amenaza para los intereses y la supervivencia misma de la Institución eclesiástica, considerando lo que estaba ocurriendo en Rusia. Además, aprovechar la coyuntura para replantear la relación con el Estado laico liberal. La aparición del fascismo en la escena, con su asombrosa capacidad combativa y su aparente indefinición ideológica le brindó a la Iglesia una oportunidad nueva que no podía ser soslayada.[144] Las bases para un contacto estaban sentadas.

EL VATICANO Y LA IGLESIA CATÓLICA ITALIANA ANTE EL FASCISMO

El año de 1919 trajo cambios en muchos sentidos. Entre éstos, la subida al Trono Papal de Achille Ratti con el nombre de Pío XI, después de la muerte de Benedicto xv. Con él se estableció un pontificado que durará hasta 1939, caracterizado por un fuerte centralismo eclesiástico, una concepción autoritaria de la acción de la Iglesia y una lucha constante y tenaz contra un enemigo viejo, el liberalismo, y un enemigo nuevo, el bolchevismo.

En la convulsa situación política italiana de 1919-1920, Pío XI apuntaba a relanzar la acción de la Iglesia católica en el terreno social y a consolidar una presencia en el terreno político, aprovechando el debilitamiento de los liberales y las nuevas oportunidades y espacios que se abrían. La atención del Vaticano y de la Iglesia católica italiana apuntó entonces al recién fundado *Partito Popolare*

144 Para ampliar este tema véase Arturo Carlo Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia…*, *op. cit.*, pp. 270-280; Giorgio Candeloro, *Il movimento católico in Italia*, Roma, Editori Riuniti, 1974, pp. 462 y ss. ; y Francesco Malgeri, "Chiesa cattolica e regime fascista", en Angelo Del Boca et al. (coords.), *Il regime fascista*, Roma / Bari, Laterza, 1995, pp. 166-181.

Italiano (1919-1926), encabezado por el sacerdote siciliano Don Luigi Sturzo. Éste era un partido en Principio no confesional, pero inspirado claramente en los valores católicos (más precisamente, en la Doctrina Social Cristiana) y en las ideas democráticas. Su símbolo era un escudo cruzado con la palabra *Libertas*. Era la primera expresión política de los católicos italianos desde el siglo XIX y fue autorizado por la Santa Sede, que suspendió en ese año el *non expedit*. El PPI tenía en su interior diversas corrientes: los conservadores nacionales (Carlo Santucci, Stefano Jacini); los clérico-moderados (Alcide De Gasperi); los democráticos cristianos (Romolo Murri); los sindicalistas católicos (Achille Grandi, Guido Miglioli, Giovanni Gronchi). Desde el comienzo, este abanico de corrientes y grupos desgarró internamente el partido, además el Vaticano desconfiaba de su actitud "laica" e independiente, y vetó la posible alianza entre el PPI de Don Sturzo y el Partido Socialista, encabezado por Filippo Turati. La corriente clerico-moderada, conforme a las directivas de la Santa Sede, anatematizó cualquier posible acercamiento a los "rojos", máxime cuando estaba en auge el entusiasmo de éstos por la Revolución Rusa.

En las elecciones generales de 1919 el PPI obtuvo un resultado nada despreciable, con el 20% de los sufragios y 100 diputados. Este resultado, junto con el 32% (y 156 diputados) obtenido por los socialistas, provocó un terremoto político, implicando que los nuevos partidos no-liberales dominaban ahora todo el escenario. Era el fin del liberalismo decimonónico y el inicio de una nueva política de masas, que en un primer momento causó una fuerte inestabilidad parlamentaria. No se lograron formar alianzas mayoritarias, por los vetos cruzados entre socialistas y católicos, y la impotencia de los viejos liberales. Por su lado, los recién estrenados fascistas no obtuvieron un buen resultado.

En 1919-1920 el comportamiento de Mussolini y de los fascistas fue ambiguo y desbordó del ámbito parlamentario. Comenzaron a formarse grupos paramilitares llamados "escuadras de acción", que reunían a los milicianos fascistas llamados "camisas negras" (en recuerdo de los "camisas rojas" de Giuseppe Garibaldi).

Éstos atacaban violentamente a toda organización que consideraban "antinacional", ya sea liberal, católica o socialista. El giro desde la izquierda al centro (o incluso la derecha) del espectro político estaba cifrado en la necesidad del fascismo de abrirse paso en el campo político sumando fuerzas heterogéneas en el área interventista, contando con la fuerza de los ex-combatientes y la simpatía de los militares en activo. Las ligas laborales "blancas" (católicas) sufrieron el embate violento de los fascistas, así como las sedes del PPI, los periódicos y algunos políticos católicos.

Sin embargo, mientras sus milicias apuntaban a destruir las organizaciones del catolicismo democrático, Mussolini afinaba una estrategia atrevida, buscando un acercamiento al Vaticano. Derrotado en las elecciones de 1919 y quedando virtualmente marginado, el líder del Fascismo se había dado cuenta de que su movimiento no podría extenderse —y menos triunfar— si la Iglesia y el mundo católico le eran hostiles. Más, necesitaba la ayuda del clero y de algunos católicos para franquear el obstáculo formidable representado por el PPI. Así, resultaba conveniente buscar un acomodamiento y tratar de atraer las fuerzas católicas nacionalistas y anticomunistas. El *Duce* del Fascismo no tenía una visión coherente ni homogénea en asuntos religiosos, y por esto suscitaba desconfianza, pero siguió su intuición de político pragmático, calculador y oportunista, dentro de su proyecto general de extender la revolución fascista en Italia para fundar una nueva nación.

De esta forma, actuando como el "Príncipe" de Maquiavelo, Mussolini tendió la mano al mundo católico y a la Iglesia para consolidar su nuevo poder.[145] El carácter instrumental y pragmático de la actuación de Mussolini es aceptado hoy por la mayoría de los investigadores, quienes concuerdan generalmente que "Mussolini se sirvió de la religión [...] para despejar la vía hacia el poder, presentándose a los italianos como el restaurador de los valores religiosos tradicionales".[146]

145 Cfr. Arturo Carlo Jemolo, Chiesa e stato in Italia..., *op. cit.*, p. 188.

146 Giovanni Sale, *La Chiesa di Mussolini. I rapporti tra fascismo e religione*,

Avanzar por este camino no era una tarea fácil, era preciso superar antes la resistencia de los militantes fascistas quienes seguían desconfiando de los clérigos y de la religión institucional —especialmente los que provenían de la militancia sindicalista y socialista, pertenecían al futurismo o eran afiliados a la masonería—, sin mencionar a los numerosos judíos que se habían adherido al movimiento. En la reunión de *Piazza San Sepolcro* en Milán en 1919, donde se fundaron los *Fasci*, de 119 participantes había más de treinta masones y cinco judíos (la sala de la reunión fue proporcionada por Cesare Goldman). Los jefes del movimiento fascista (exceptuados Mussolini y algunos otros) estaban afiliados generalmente a la *Gran Loggia d'Italia*, una de las dos grandes ramas de la masonería italiana.[147] En estas condiciones, era preciso preparar con paciencia y con cuidado el terreno para un cambio de actitud del movimiento. Este cambio era necesario porque la inevitable apertura hacia la derecha del movimiento fascista hacía que el anticlericalismo ruidoso de los inicios se volviera desentonado y fuera de lugar.[148]

Los primeros pasos en este cambio de rumbo del movimiento fascista se dieron en 1921. En junio, Mussolini, en su primer discurso en el Parlamento —recién electo diputado— afirmó que "en la historia del fascismo no hay invasión de Iglesias [ni asesinatos de frailes, aunque…] sí algunas palizas y el justo incendio de un periódico [católico] que había definido al fascismo una asociación delictuosa". Declaró que el Fascismo ya no era anticlerical y no estaba vinculado a la masonería: "El fascismo no predica y no practica el anticlericalismo. El fascismo, incluso esto se puede decir, no está vinculado con la masonería, la cual en realidad no merece los

Milano, Rizzoli, 2011, p.13.

147 Franco Savarino, "Masonería y Fascismo en Italia: una relación ambigua (1922-1943)", *Diálogos*, vol. 13, núm. 1, 2009, pp. 167-184.

148 Emilio Gentile, *Contro Cesare. Cristianesimo e totalitarismo nell'epoca dei fascismi*, Milano, Feltrinelli, 2010, p. 89.

sustos que suscita en algunos elementos del Partido Popular".[149]

A continuación mencionó el "problema histórico" de las relaciones entre Italia y el Vaticano, comenzando con una alabanza a la religión católica:

> Aquí afirmo que la tradición latina e imperial de Roma hoy es representada por el catolicismo. Si, como decía Mommsen […] no se queda uno en Roma sin una idea universal, yo creo que la única idea universal que existe hoy en Roma es la que irradia del Vaticano.[150]

Y a continuación se comprometió a apoyar a la Iglesia:

> […] si el Vaticano renuncia definitivamente a sus sueños temporalistas —y creo que ya está en camino— la Italia profana o laica debería proporcionar al Vaticano las ayudas materiales […] que una potencia profana tiene a su disposición. Porque el desarrollo del catolicismo en el mundo […] es de nuestro interés y nos llena de orgullo como italianos.[151]

El 9 de octubre en las nuevas líneas programáticas del Partido Fascista, publicadas en el periódico *Il popolo d'Italia*, se eliminaron las referencias anticlericales, se destacó la libertad de la Iglesia católica para ejercer su ministerio espiritual y se expresó la voluntad de resolver por vías pacíficas el "conflicto con la Santa Sede" (es decir, la "Cuestión Romana"), aunque se reitera la idea de impedir la intromisión del clero en la vida civil.[152]

Una señal anecdótica pero significativa en esta transformación se registra después del fallecimiento de Benedicto XV. En febrero

149 Discurso de Mussolini en el Parlamento del 21 de junio 1921, en Eduardo Susmel / Duilio Susmel (eds.), *Opera Omnia di Benito Mussolini*, tomo XVI, Firenze, La Fenice, 1955, pp. 443-444.

150 *Ibíd.*

151 *Ibíd.*

152 "Linee programmatiche del Partito Fascista. Chiarimenti", *Il Popolo d'Italia*, 9 de octubre de 1921.

de 1922, presenciando en la Plaza San Pedro, en medio de la muchedumbre, al Cónclave que elegiría como nuevo Papa a Pío XI, Mussolini comentó a dos colaboradores suyos: "Es increíble como los gobiernos liberales no hayan comprendido que la universalidad del Papa, heredero de la universalidad del Imperio romano, representa la gloria más grande de la historia y de las tradiciones italianas".[153]

En septiembre del mismo año, volvió a expresarse públicamente sobre el tema en un discurso a los camisas negras de la ciudad de Udine:

> Elevemos [...] nuestro pensamiento a Roma que es una de las pocas ciudades del espíritu que existen en el mundo, porque en Roma, entre esas siete colinas tan cargadas de historia, se ha producido uno de los más grandes prodigios espirituales que la historia recuerda, es decir, una religión oriental [...] se ha convertido en una religión universal que ha revivido bajo otra forma a ese Imperio que las legiones consulares de Roma habían empujado hasta el extremo límite de la tierra.[154]

Las palabras expresadas reiteradamente y de manera tan explícita por Mussolini fueron escuchadas con interés por el Vaticano, aun antes de la formación del primer Gobierno fascista a finales de 1922. La inesperada actitud amistosa de Mussolini ocurría en un momento de "desconfianza [de la Iglesia] hacia un sistema democrático que siempre había dejado espacios a voces y fuerzas diversas, hostiles a la Iglesia y al catolicismo".[155] Para el Vaticano, el pragmatismo abierto del fascismo resultaba más conveniente que la difícil relación con un partido católico tibio en su carácter religioso, infectado por el espíritu democrático y renuente a dejarse

153 Cit. en Ugo Cuesta, Mussolini e la Chiesa, *op. cit.*, pp. 83-84.

154 Discurso de Mussolini a los fascistas friulanos del 20 de septiembre de 1922, en Eduardo Susmel / Duilio Susmel (eds.), Opera Omnia..., *op. cit.*, tomo XVIII, 1956, p. 412.

155 Francesco Malgeri, "Chiesa cattolica...", *op. cit.*, p. 168.

orientar abiertamente por la Iglesia. Además los fascistas demostraban, día tras día, ser la verdadera fuerza capaz de acabar con la amenaza socialista, liquidar el viejo anticlericalismo liberal y masónico, y abrir nuevos espacios de negociación política en vista de obtener beneficios concretos para la Iglesia.

El arribo al poder de Mussolini en octubre de 1922 (en consecuencia de la "Marcha sobre Roma" y su nombramiento como Primer Ministro) sentó las bases para un acuerdo, y los contactos entre el nuevo Gobierno fascista y la Iglesia se multiplicaron durante el interregno que preludia a la formación de un régimen dictatorial, antes de 1925. Las primeras reacciones de la Santa Sede fueron prudentes. El embajador de Bélgica reportó en su diario una conversación con el cardenal Gasparri (Secretario de Estado del Vaticano), donde éste le comentó: "Mussolini mandó decir que es un buen católico y que la Santa Sede no tiene nada que temer de él. […] Hay que darle aun algunos meses de tiempo antes de expresar un juicio sobre su golpe de Estado revolucionario que él llevó a cabo de manera magistral".[156] No eran solamente palabras vacías, el jefe del fascismo se anticipó en muchos casos a las demandas de la Santa Sede y le brindó a la Iglesia diversos beneficios.

En cuanto Mussolini llegó al poder, el Estado destinó fondos para la reconstrucción de las Iglesias afectadas por la guerra (1923) e intervino para impedir la quiebra del Banco de Roma, que coordinaba los bancos católicos italianos (1923). Se introdujo la enseñanza de la religión católica en las escuelas públicas, con carácter obligatorio en las primarias (1923), se ordenó exponer el crucifijo en los lugares públicos (1923) y se permitió la participación abierta de los funcionarios públicos en ceremonias religiosas. Además, se fortaleció la presencia del clero en el ejército (1923-1924). El Gran Consejo del fascismo declaró la incompatibilidad entre fascismo y masonería (1923). Mussolini —quien vivía en unión libre— se casó con su esposa Rachele Guidi con rito religio-

156 Eugène Beyens, *Quatre ans à Rome (1921-1926)*, Paris, Librairie Plon, 1934, p. 137, cit. en Giovanni Sale, La Chiesa…, *op. cit.*, p. 24.

so (1925), después de haber hecho bautizar a Rachele y a sus hijos en 1923. En 1925 se celebró con gran pompa y sin ningún estorbo oficial el *Anno Santo*. El Parlamento italiano declaró finalmente fuera de la ley a la Masonería (1926) y en el mismo año se declaró fiesta nacional el 4 de octubre, día de San Francisco de Asís (1926).[157] Fueron todos gestos unilaterales que iban encaminados a mostrar a la Iglesia la disponibilidad del nuevo Régimen o bien señalaban una coincidencia de metas, como en el caso de la eliminación de la Masonería, vista ahora como un espacio autónomo peligroso, fuera del alcance de la revolución fascista.

Gracias a todas estas medidas (algunas de ellas verdaderamente clamorosas como la educación católica en las escuelas públicas), Mussolini vio ampliarse sus márgenes de acción, máxime cuando la virulencia de las milicias fascistas se apaciguaba y su Partido absorbía o se aliaba con elementos moderados, conservadores y católicos. La revolución fascista, en efecto, estaba pasando de su fase jacobina al Termidor y ampliaba su capacidad de captación y consenso. En los ambientes católicos estos significaba más simpatías hacia el fascismo y menos hacia el catolicismo democrático. Muchos católicos veían ahora en Mussolini:

> […] el hombre capaz de cancelar definitivamente la vieja política laicista y anticlerical […] y restituir a la Iglesia su papel y su dignidad. Muchos católicos juzgaron, por tanto, inútil insistir en defender a un partido de inspiración cristiana, si era el mismo jefe del fascismo que se declaraba dispuesto a tutelar los intereses de la Iglesia.[158]

En este nuevo contexto era posible avanzar más allá de las declaraciones amistosas y de buena voluntad. Mussolini quería eliminar de una vez por todas al Partido Católico y desaparecer las ligas campesinas, los sindicatos blancos y las organizaciones

157 Mimmo Franzinelli, "Il clero fascista", en Angelo Del Boca et al. (coords.), *Il regime fascista*, Roma / Bari, Laterza, 1995, pp. 182-202, aquí p. 187.

158 *Ibid.*, pp. 168-169.

juveniles católicas, que representaban un estorbo, y buscaba atraer "orgánicamente" el clero italiano a la causa fascista.[159] La Iglesia, en efecto, aceptó y favoreció la eliminación del PPI, de todos los sindicatos "blancos", de los *scouts* católicos y de otras asociaciones confesionales, pero defendió con la espada a la Acción Católica, reducida en sus competencias y más sometida a la jerarquía.

Era un precio a pagar alto, pero conveniente. El Régimen de Mussolini aseguraría a la Iglesia el freno a los elementos anticlericales fascistas, la derrota de los bolcheviques, la exclusión de los viejos liberales y de la masonería, una reforma de la legislación laicista liberal y la solución definitiva a la Cuestión Romana.

A pesar de que algunos historiadores católicos, como Emma Fattorini y Giovanni Sale, se han esforzado por matizar las actitudes favorables del Vaticano hacia Mussolini, los datos, aun los que emergen recientemente del Archivo Secreto Vaticano y de otras fuentes, confirman que la Santa Sede siguió un itinerario coherente hacia la negociación y el acomodamiento con el régimen fascista. Los sobresaltos, enfriamientos, incertidumbres y conflictos que también marcan este acercamiento no llevan a cambiar la interpretación de fondo ya establecida anteriormente por historiadores como Arturo Carlo Jemolo y Renzo De Felice, y confirmados por el reciente estudio de Lucia Ceci,[160] es decir, la realidad de un entendimiento histórico, relativamente duradero y provechoso para ambas partes.

El Vaticano, en un inicio, accedió a todas las exigencias principales de Mussolini. Obligó a Luigi Sturzo a dimitir, aflojó los soportes católicos al *Partito Popolare* e impidió que éste se aliara con los socialistas en 1924 para formar una alianza antifascista. Aunque esta falta de apoyo no llegó nunca a una deslegitimización, tuvo el efecto inevitable de debilitar al Partido y alentar a

159 Mimmo Franzinelli, "Il clero fascista", en Angelo Del Boca et al. (coords.), "Il regime....", *op. cit.*, p. 187.

160 Lucia Ceci. *L'Interesse superiore. Il Vaticano e l'Italia di Mussolini*. Roma / Bari, Laterza, 2013.

sus enemigos fascistas. Después de eliminar o dejado eliminar a esas partes del movimiento católico que podían constituir un estorbo al empuje del fascismo hacia la dictadura, es decir, después de 1925, dio comienzo a las negociaciones efectivas con el nuevo Régimen.[161]

Más trascendente fue la proscripción de la masonería, decretada el 20 de noviembre de 1925, con la cual se liquidaba un enemigo histórico de la Iglesia en Italia. Gracias a estas iniciativas, según el escritor fascista Ugo Cuesta, "la religión tan despreciada y ofendida antes que el Fascismo restableciera el orden, obtuvo nuevamente su lugar y su honor en la vida italiana".[162]

Es preciso señalar que más allá de la mera conveniencia política coyuntural, existían algunas consonancias y objetivos comunes entre el régimen fascista y la Iglesia católica. Ambos apuntaban a una sociedad orgánica, jerárquica y autoritaria, simbolizada en el Papa y en el *Duce*, cuyos jefes supremos venerados por el pueblo como guías y símbolos de Italia. En una visión orgánica hay que colocar la búsqueda de un orden social y económico corporativo. Estos lineamientos implicaban superar el individualismo y el materialismo moderno apuntando al comunitarismo y a la espiritualidad. Lo que implicaba luchar contra el liberalismo, la democracia y el bolchevismo, enemigos ideológicos que eran considerados entonces como la quinta esencia de los males del presente. El fascismo es la primera ideología política moderna que reconoce y valora explícitamente la dimensión religiosa del ser humano. En el Diccionario de política del Partido Fascista (1940) en la entrada "Religión" Antonino Pagliaro explica:

> La religión, como exigencia de una relación del sí con las fuerzas superhumanas y sobrenaturales que actúan en el universo, es un motivo siempre presente en la conciencia de los hombres de todos los tiempos y

161 Gabriele De Rosa, *Il movimento cattolico in Italia*, Bari, Laterza, 1970, p. 507.

162 Ugo Cuesta, Mussolini e la Chiesa, *op. cit.*, p. 91.

> de todos los lugares, y se revela como una de las categorías fundamentales del espíritu humano. [En pocas palabras, es] para dar al hombre una razón de sí frente a la creación, que la religión es en él una modalidad fundamental del ser.[163]

Los valores comunes que eran promovidos tanto por el fascismo como por la Iglesia eran: disciplina, frugalidad (contrapuesta al hedonismo), solidaridad social fundamentada en la familia y las corporaciones, elevación espiritual, sacrificio, deber y honradez. El famoso trinomio Dios-Patria-Familia en el fascismo significaba reconocer y valorar la *Pietas* hacia Dios (origen y fin último del hombre y de todas las cosas), la *Patria* (bien común por excelencia) y la *Familia* (célula fundamental de la Nación y garantía de la continuidad biológica de la Estirpe). Estos valores suponían una casi coincidencia con los correspondientes valores católicos, aunque su interpretación no fuera idéntica. Por último, tanto el fascismo como la Iglesia admiraban y se inspiraban en la Antigua Roma, aunque fueran dos Romas distintas (la del *Imperium* por un lado, la del Centro del Cristianismo universal por el otro).

Pero las coincidencias terminan aquí. El Fascismo apuntaba a la violencia y la guerra como terreno de competición y ejercicio para la formación de un nuevo hombre con el perfil de un guerrero. Tenía un talante pagano y había generado un culto religioso propio que puede rubricarse como "religión política", fundamentado en Italia en el culto al *Duce*, al Imperio Romano, al Estado y al pueblo italiano como producto excelente de la historia. El etnicismo y el historicismo subyacentes, implicaban un rechazo explícito del universalismo y del jusnaturalismo. Todo ello opuesto a lo que venía predicando la Iglesia desde sus orígenes: pacifismo, caridad, amor al prójimo (incluso al extraño), sometimiento a Dios, confianza en la Divina Providencia, trascendencia ultra-terrenal,

163 Antonino Pagliaro, "Religione", en VV.AA., *Dizionario di politica. A cura del Partito Nazionale Fascista*, vol. IV, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1940, pp. 37-40, aquí p. 37.

universalidad de la *ecclesia*, etcétera. Además, estos valores, aun para quienes suponían una espiritualidad que podría tener alguna coincidencia con los valores cristianos, eran defendidos de manera exclusivista y totalitaria. Así chocaban necesariamente con el exclusivismo y totalitarismo en el terreno espiritual y cultural de la propia Iglesia católica, que buscaba avanzar con un espíritu de reconquista, invadiendo y sometiendo los espacios laicos en las instituciones públicas, recuperando el terreno perdido en el siglo anterior. Según Armando Carlini, Mussolini "afirma el carácter espiritual del Estado" con pleno derecho "contra una Iglesia que, moviendo desde el Principio de exclusivo monopolio en la dirección de las conciencias, pretende retener para sí [...] todo 'lo espiritual' y dejar al Estado únicamente el cuidado de los bienes materiales".[164]

En realidad el régimen fascista no era tan monolítico, lo era menos que la Iglesia y contenía y manifestaba un abanico de tendencias culturales eclécticas y, a menudo, contradictorias. La filosofía estaba dominada por el idealismo de Giovanni Gentile, autor de la Reforma de la Escuela que lleva su nombre en 1923. Pero existía también una poderosa influencia del futurismo, visible sobre todo en la estética y el lenguaje. Había corrientes culturales judías (expresadas en la influencia de Margarita Sarfatti y otros fascistas israelitas) y antijudías (emergiendo más tarde alrededor de Giovanni Preziosi), existía el paganismo explícito y anticristiano de Julius Évola, y también el espiritualismo fascista de Niccolò Giani y de Arnaldo Mussolini (hermano de Benito). Corrientes ateas y anticlericales persistían entre intelectuales y jefes como Emilio Settimelli y Roberto Farinacci (quien en los años treinta se acercará al nacionalsocialismo). Asimismo, una tendencia corporativa radical con derivaciones socialistas, apoyada especialmente por el filósofo Ugo Spirito, apuntaba francamente hacia el comunismo. En suma, un panorama bastante variado, que lleva a disipar la ilusión de un Régimen cultural e ideológicamente homogéneo y a matizar la creencia errónea de que el fascismo, tras los acuerdos

164 Armando Carlini, "Filosofía...", *op. cit.*, p. 77.

con la Iglesia de 1929, se estaba convirtiendo en un Régimen nacionalista católico.

EL CAMINO ACCIDENTADO DE LAS NEGOCIACIONES

La Iglesia católica y el régimen fascista llegaron a los Pactos lateranenses de 1929 a través de un camino accidentado y largo, que se extendió de 1925 a 1929, y continuó después con más negociaciones hasta 1931. Para ambos actores la jugada de 1929 significaba una apuesta con riesgos enormes.

La Iglesia buscaba consolidarse, cerrar filas, y recuperar un rol y un lugar central en la sociedad al lado del Estado secular, aprovechando la debacle del viejo liberalismo, la disponibilidad del nuevo régimen fascista y las múltiples coincidencias con éste en temas sociales y culturales. Para la Iglesia, que veía el fascismo como un fenómeno transitorio propio de la época, lo importante era aprovechar la posibilidad de derrotar a algunos de sus enemigos históricos, solucionar la vieja cuestión romana y acercarse a un modelo de sociedad libre del legado envenenado de la revolución francesa y las perversiones del mundo moderno. Implicaba, así, la oportunidad de volver a esa armonía entre el poder espiritual y el poder secular que estaba en los designios providenciales de Dios.

Por su lado, el Régimen de Mussolini, aún no consolidado, buscaba un aliado político y un referente prestigioso en la Santa Sede y la Iglesia italiana. Al reconocer el catolicismo como un componente vital de la identidad nacional necesitaba que la Iglesia diera el visto bueno o por lo menos no condenara el proyecto político fascista. Así, la realización de los Pactos rebasaba el mero contexto coyuntural y el pragmatismo político. Según lo que escribió Paolo Romano un mes antes de celebrarse los Pactos en la revista *Crítica Fascista*:

> La política religiosa del fascismo [...] no tiene el propósito de solucionar la Cuestión romana, más bien busca reconocer el valor actual de la vida

> religiosa del pueblo italiano y la función histórica e ideal de la Iglesia católica para la grandeza y la potencia de Italia delante de sí misma y del mundo.[165]

El régimen fascista, en suma, reconocía que era imposible emprender un proyecto revolucionario y totalitario en Italia sin el apoyo fundamental de la Iglesia y una relación positiva con la religión católica, que llevara esta religión a integrarse en la configuración de un nuevo italiano, cumpliendo así la misión del *Risorgimento*, continuada por la Revolución fascista. Según el editorial de *Crítica Fascista* del 15 de febrero 1929 (no firmado pero escrito probablemente por Giuseppe Bottai) el histórico acuerdo entre el Estado y la Iglesia ofrecía:

> […] la visión de una Italia cumplida en su unidad política y en su unidad religiosa, de una Italia de Dante donde las dos autoridades actúen independientemente pero coordinadas para alcanzar una mayor suma de felicidad para los hombres y una mayor perfección de las instituciones. Hoy se cumple la Italia del *Risorgimento* y la Italia de Vittorio Veneto por obra de un gran Pontífice, un gran Rey y un gran Jefe nacional. La restauración espiritual es esencial para subir la empinada y ardua ladera del Imperio.[166]

Los contactos iniciales entre 1922 y 1925 tomaron una forma más expedita en 1926. Las malas noticias que llegaban desde México, en donde el conflicto religioso había degenerado en una rebelión popular católica —la "Cristiada"—, fueron uno de los estímulos para que Pío XI decidiera acelerar las negociaciones con el Estado italiano.[167] Éstas sufrieron varias interrupciones entre

165 Paolo Romano, "Un anno di politica vaticana", *Critica fascista*, anno VI, núm. 1, 1º gennaio 1929, pp. 8-10, aquí p. 10.

166 Giuseppe Bottai, "La Questione romana e il Fascismo", *Critica fascista*, anno VII, núm. 4, 15 febbraio 1929, pp. 65-66, aquí p. 66.

167 Cfr. Franco Savarino, "Italia y el conflicto religioso en México (1926-1929)",

1927 y 1928, principalmente por la cuestión de los *scouts* católicos y la Acción Católica, amenazados por la hegemonía de la *Opera Nazionale Balilla* (la institución encargada de organizar a la juventud italiana). Pero a partir de 1928 avanzaron rápidamente; fueron síntomas de esto el tono moderado y amistoso adoptado por la prensa —que, al contrario, desencadenó virulentas críticas a los regímenes anticlericales mexicano y soviético— y la actitud conciliadora entre los funcionarios públicos y la alta jerarquía episcopal. Los protagonistas de estas negociaciones no fueron Pío XI ni Mussolini, sino personajes menos conocidos y menos visibles. Destacan el padre jesuita Pietro Tacchi Venturi y el abogado Francesco Pacelli, además del embajador italiano ante el Vaticano Cesare Maria De Vecchi y el Secretario de Estado del Vaticano, Cardenal Pietro Gasparri. Las negociaciones ocurrían en diversos lugares de Roma, fuera de la atención de la prensa y a escondidas de la opinión pública.

Los últimos obstáculos para llegar a un acuerdo fueron las compensaciones financieras a la Santa Sede por extinción del Estado Pontificio en 1870, y el reconocimiento de un territorio determinado, alrededor de la Basílica de San Pedro, como base del Estado de la Ciudad del Vaticano, al cual el Rey de Italia se oponía rotundamente.

Finalmente, el 11 de febrero de 1929 Mussolini y el Cardenal Gasparri firmaron los acuerdos llamados Pactos de Letrán o Pactos lateranenses (Patti Lateranensi), que incluían al *Tratado de Letrán*, y al *Concordato* entre el Estado y la Iglesia católica. Los Pactos Lateranenses liquidaban, finalmente, la Cuestión romana otorgando al Vaticano el *status* de estado independiente con claras ventajas a la Iglesia en materia de autonomía pastoral y acción educativa.[168] Un autor fascista señaló que:

Historia y grafía, núm. 18, 2002, pp. 123-147.

168 El texto del Tratado fue publicado en la *Gazzetta Ufficiale,* 5 giugno 1929, núm. 130 (Supplemento) y 8 giugno 1929, núm. 133, cit. en Ettore Anchieri, *Antologia Storico-Diplomatica,* Varese / Milano, ISPI, 1941, pp. 393-408. Tam-

> El 11 de febrero de 1929 marca una fecha fundamental en la historia del pueblo italiano. Con los Acuerdos de Letrán [...] las relaciones entre la Iglesia y el Estado eran fijadas sobre bases jurídicas que implicaban una colaboración entre las dos soberanías; la íntima oposición [...] entre el ciudadano y el creyente era eliminada definitivamente.[169]

Asimismo, Giovanni Gentile escribió:

> Con el Tratado del 11 de febrero entre la Santa Sede y el Reino de Italia se comienza una nueva historia, tanto para el Reino de Italia como para la Iglesia. El reconocimiento del Reino con Roma capital por parte del Pontífice es el último sello a la obra del Risorgimento y la definitiva instauración de los fundamentos morales del Estado italiano en la conciencia de los italianos.[170]

Como señalé antes, los Pactos o Acuerdos de Letrán se componen de dos elementos principales: el Tratado y el Concordato, más un tercero como corolario del Tratado, que es la Convención financiera.[171] El Tratado se refiere al estatus de la Santa Sede como Estado independiente. Reconoce el Estado soberano de la Ciudad del Vaticano, delimitando los confines de este nuevo Estado. El artículo 1° del Tratado, retomando el artículo 1° del Estatuto Albertino (la Constitución de 1848, vigente en ese entonces en Italia) establece que "La religión católica, apostólica y romana es la única religión del Estado", con lo cual el Estado italiano se confirmaba

bién está disponible en la Internet, en diversos sitios.

169 Latinus, *L'azione dell'Italia nei rapporti internazionali dal 1861 ad oggi*, Varese / Milano, ISPI, 1940, p.293.

170 Giovanni Gentile, "La Conciliazione", *Educazione fascista*, anno VII, núm. II, febbraio 1929, pp. 81-84, aquí p. 81.

171 Franco Savarino y Andrea Mutolo, Los orígenes..., *op. cit.*, pp. 135-170. Véase también Jorge Luis Roque Pérez, *La Santa Sede y el Estado de la Ciudad del Vaticano en el contexto internacional de las naciones*, México, Universidad Pontificia de México, 2010.

como estado confesional. Los artículos 2° y 3° son los que reconocen la soberanía e integridad territorial del Estado de La Ciudad del Vaticano. El artículo 8° equipara las ofensas al Sumo Pontífice a las ofensas al Rey de Italia, con las sanciones correspondientes. Sustituyendo a la Ley de Garantías de 1871 se establecen, además, mediante el Convenio o Convención financiera, las compensaciones pecuniarias por la ocupación del Estado Pontificio en 1870.

El Concordato, en cambio (como cualquier concordato), establece y norma las relaciones entre Italia y la Iglesia católica italiana. Comienza (artículo 1°) con una referencia al artículo 1° del Tratado y del Estatuto, para derivar de allí el reconocimiento especial de la religión católica en Italia. El artículo 34 reconoce con efectos civiles el matrimonio religioso. El artículo 36 confirma la enseñanza obligatoria de la religión en las escuelas primarias y la extiende como preferencial en las secundarias. Éstos y otros artículos del Concordato le brindaban a la Iglesia católica un estatus claramente privilegiado en Italia, opacando o más bien negando el carácter laico del Estado italiano, cual se había definido tras la formación del Reino de Italia en el siglo XIX. Es sorprendente el contraste con la situación de la Iglesia en México, donde el Estado no solo era laico sino hostil a la Iglesia católica, al punto de ocasionar un terrible conflicto religioso.

Los Pactos de Letrán tuvieron un una buena acogida en Italia y en resto del mundo, y le dieron a Mussolini una gran reputación internacional y un prestigio inmenso entre los católicos.[172] La simpatía del mundo católico se vio reflejada en los resultados de las elecciones italianas de 1929. El 24 de marzo de este año ocho millones y medio de electores (98% de los votantes) aprobaron con un "sí" al régimen fascista, otorgando un triunfo político espectacular al fascismo y asegurando su continuación sobre la base de un largo consenso popular. El prestigio del *Duce* fue fortalecido de manera explícita por las palabras del Papa, que definió al dictador como un hombre enviado por la Providencia y al Concor-

172 John F. Pollard, "Il Vaticano…", *op. cit.*, p. 214.

dato como el acuerdo que había "restituido Dios a Italia e Italia a Dios".[173] Justo es decir que Pío XI fue también crítico y en junio del mismo año dio a conocer una dura réplica al discurso de Mussolini en el Parlamento donde éste explicaba y defendía los Pactos. El Pontífice llegó aquí a definir "herejes" las palabras del *Duce* y reivindicó para la Iglesia la tarea de educar a los jóvenes.

Los historiadores aún debaten sobre cómo interpretar esta aprobación explícita de la Iglesia al Régimen de Mussolini. La mayoría se inclina hoy a avalar la idea de una convergencia pragmática y coyuntural, es decir, fundamentada en los intereses recíprocos del momento.[174] De acuerdo con el historiador Renzo de Felice, la relación establecida entre Estado e Iglesia era "un matrimonio de intereses en donde cada uno de los *partners* con un ojo controlaba la situación patrimonial, y con el otro escudriñaba el futuro para anticiparse al otro en el divorcio, en el caso de no encontrar ya ventajas en la relación".[175]

Los Pactos de Letrán (especialmente el Concordato) generaron en su momento dudas e inconformidades de parte de los defensores de la laicidad del Estado, de los demócratas y aun de los fascistas, que veían afectado su proyecto totalitario. Destacaron en particular las dudas y las críticas de Benedetto Croce y de Giovanni Gentile en Italia, y de algunos intelectuales en el exilio. Gaetano Salvemini, expatriado a Estados Unidos, aunque aceptara el Tratado, criticó el Concordato por crear "dos soberanías" en relación con los católicos:

> Desde ese momento los católicos italianos eran sujetos al protectorado de una potencia extranjera, la Santa Sede, y esta potencia extranjera tenía el derecho de representarlos delante del gobierno italiano. Esto es,

173 En Arturo Carlo Jemolo, Chiesa e Stato in Italia..., *op. cit.*, p. 233.

174 Véase un resumen de diferentes interpretaciones de historiadores italianos en Francesco Malgeri, "Chiesa cattolica…", *op. cit.*, pp. 170-171.

175 Renzo De Felice, *Mussolini il duce, I, Gli anni del consenso (1929-1936)*, Torino, Einaudi, 1974, p. 274.

> ahora y siempre, el significado sustancial de cualquier concordato católico: se crea una doble soberanía sobre los católicos de un país cuyo gobierno firma un concordato: la del gobierno secular y la del Papa.[176]

Los críticos señalaban que se había traicionado al Estado laico firmando un acuerdo que parecía encaminado a convertirlo en Estado confesional. Uno de los puntos más controvertidos era el ya mencionado artículo 1º del Tratado, donde se reconocía la religión católica como "única" religión de Estado. Los otros puntos se referían al Concordato, como la enseñanza de la religión católica en las escuelas públicas, el reconocimiento civil del matrimonio religioso, y el veto al ejercicio profesional de los clérigos censurados por la autoridad eclesiástica. La cuestión educativa era central y a partir del Concordato la enseñanza de la religión, ya introducida en las escuelas primarias en 1923, fue extendida a las secundarias en 1930.

No faltó quien señalara que las compensaciones económicas otorgadas al Vaticano (750 millones de liras en efectivo y mil millones de liras en títulos de Estado) eran excesivas. También molestó a los que seguían la tradición laica que se aboliera la fiesta oficial del 20 de septiembre (aniversario de la conquista de Roma en 1870, con un matiz claramente anticlerical), sustituida por la "fiesta de la Conciliación", a celebrarse cada 11 de febrero. Ante las diversas críticas que recibió, Mussolini justificó la firma del Concordato frente al Parlamento en una larga y detallada relación en donde explicó la importancia histórica de la paz establecida entre la Iglesia y el Estado, y reafirmó el carácter secular de éste, negando cualquier claudicación ante el clericalismo.[177] Volvió sobre estos puntos en la relación que presentó pocos días después en el Senado.

176 Gaetano Salvemini, *Le origini del Fascismo in Italia. Lezioni di Harvard*, Milano, Feltrinelli, 1966, pp. 268-269.

177 "Relazione alla Camera sugli Accordi del Laterano", 13 de mayo de 1929, en Eduardo y Duilio Susmel (eds.), Opera omnia..., *op. cit.*, tomo XXIV, 1958, pp. 43-90.

La pregunta aquí es si con los Pactos vulneró Mussolini al Estado laico derivado de la tradición liberal del *Risorgimento* (a pesar de que los Pactos se justificaran precisamente como cumplimiento del *Risorgimento* mismo). Esta inquietud recorrió en los ambientes liberales, radicales, socialistas y fascistas desde los años veinte hasta la guerra, y volvió a formularse a lo largo del siglo XX, cada vez que la Iglesia católica se hacía más presente y protagónica en la vida pública italiana. En efecto, los acuerdos de 1929 y la convergencia Estado-Iglesia fueron muy arriesgados en este sentido, y al caerse el régimen en 1943, dejaron una herencia que, indudablemente, reforzó a la Iglesia. Ésta logró, incluso, que el Régimen se apartara gradualmente de su referencia filosófica idealista (expresada en el pensamiento de Giovanni Gentile), considerada inmanentista, cercana al liberalismo y fuente originaria del marxismo.[178]

La Santa Sede obtuvo su independencia política y consiguió el Concordato —que será más tarde ratificado e incluido en la nueva Constitución republicana en 1946 (Art. 7° de la Carta Magna)—, cultivó la Acción Católica (protegida por el Art. 47 del Concordato) y ayudó a la formación de una nueva generación de políticos e intelectuales católicos que serán protagónicos en la segunda mitad del siglo XX, cuando el partido *Democrazia Cristiana*, heredero del *Partito Popolare*, dominará la escena política nacional.

Este desenlace, que no podría haber sido previsto por Mussolini en los años veinte es, de todos modos, una de las grandes responsabilidades históricas que carga el dictador italiano. Según el historiador Giordano Bruno Guerri, al llegar a la mitad del siglo XX:

> […] la Iglesia ganó una vez más: no había logrado impedir el nacimiento del Estado italiano, pero en pocas décadas lo convirtió en un estado güel-

178 Eugenio Garin, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943), con appendice quindici anni dopo (1945-1960)*, Bari, Laterza, 1966, p.498. En esta perspectiva, es posible que entre las consecuencias de los Pactos de 1929 se cuente la alteración de los fundamentos intelectuales del fascismo.

fo. Esta es una responsabilidad que casi nunca es imputada a Mussolini, entre las muchas que se le atribuyen, pero le pertenece plenamente.[179]

¿Se dio cuenta el *Duce* de lo que se estaba jugando al pactar con la Iglesia en 1929? Probablemente, sí, pero aunque tuviera profundas dudas al respecto (evidentes en sus escritos y discursos, y aun en su rostro turbado en las fotos que le fueron tomadas durante la firma de los Pactos) decidió apostarlo todo para romper el nudo gordiano de la Cuestión Romana y asegurar la continuación de su proyecto político.

EPÍLOGO: HACIA LA RUPTURA

Pasada la euforia de 1929, emergieron algunas dificultades. La paz con la Iglesia, en efecto, durante el régimen fascista, será siempre un equilibrio político precario: cuando el fascismo se sintió más fuerte al comienzo de la década de 1930, volvieron a la luz las viejas vertientes anticlericales de la Revolución fascista, con las consecuentes reacciones de defensa de la Institución católica. En 1931 estalló un conflicto acerca de la Acción Católica, organización que seguía funcionando en medio de la fuerte presión de la estructura totalitaria del régimen fascista, sobre todo desde la aparición de la *Opera Nazionale Balilla* en 1926.[180]

Las relaciones entre el Estado y la Iglesia se enfriaron y se renovaron los ataques fascistas, en relación con el persistente activismo de las organizaciones juveniles católicas al amparo del Concordato. En efecto, la Acción Católica aumentó sus miembros de 600

179 Giordano Bruno Guerri, *Fascisti. Gli italiani di Mussolini. Il regime degli italiani*, Milano, Mondadori, 1995, p. 154.

180 La Opera Nazionale Balilla (ONB) era la organización encargada de encuadrar a los jóvenes de los seis a los dieciocho años. Superada esta edad, pasaban a formar parte de los Fascios juveniles y de los Grupos Universitarios Fascistas (GUF).

000 en 1928 a 692 000 en 1930, entrando en competencia con las organizaciones juveniles fascistas.[181] Así, el programa de formación totalitaria de la juventud no se estaba llevando a cabo de manera integral. Pío XI reaccionó a los ataques condenando públicamente al Régimen de Mussolini como "*statolatria pagana*" en la encíclica "*Non abbiamo bisogno*" (1931). Los fascistas, por su lado, se pusieron a la defensiva y rechazaron la intromisión eclesiástica. Emilio Settimelli (intelectual proveniente del futurismo) escribió:

> [...] el clero intenta apoderarse del espíritu de los jóvenes italianos, quiere impedir al Fascismo de educar fascísticamente a la juventud y busca, con esfuerzo ridículos, hacer del Papa el caudillo de los jóvenes que aman a la patria armada en marcha. Curas, ¡cuidado! Hay que dar al César lo que es del César.[182]

Los enfrentamientos se fueron apaciguando en 1932 mediante compromisos, gestos conciliatorios y declaraciones de buena voluntad. Los beneficios de la colaboración entre el Estado fascista y la Iglesia católica eran demasiado evidentes para ambos, y no convenía arriesgarse a una guerra prolongada entre los dos poderes.

Esta colaboración adquiere un significado paradójico si se compara con la actuación de otros regímenes autoritarios o totalitarios de la época. La Unión Soviética, naturalmente, pero también el México nacionalista surgido de la revolución de 1910 y convertido en un régimen con matices autoritarios y anticlericales desde 1917. Mientras México se hundía en una crisis religiosa catastrófica en 1926, en Italia se preparaba un arreglo pacífico y satisfactorio entre el Estado y la Iglesia. La paradoja, aquí, es que ambos regímenes habían surgidos de un proceso revolucionario

181 John F. Pollard, *The Vatican and Italian Fascism 1929-1932: a study in conflict*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 24-25, 39, 120.

182 Emilio Settimelli, *Preti adagio!*, Firenze, Giannini & Giovannelli, 1931, cit. en Renzo De Felice, *Autobiografia del Fascismo. Antologia di testi fascisti 1919-1945*, Torino, Einaudi, 2004, p. 295.

que había transformado radicalmente el Estado liberal decimonónico.[183] El Régimen italiano, que pretendía ser "totalitario", tutor de la supremacía del Estado laico, terminó estableciendo un arreglo que dejaba espacios importantes a la Iglesia para continuar su acción pastoral y (parcialmente) educativa. En México un régimen con ambiciones absolutistas más modestas, formalmente liberal y "democrático", emprendió una lucha feroz contra la Iglesia, la expulsó de la educación y durante algún tiempo le impidió ejercer incluso su misión pastoral entre los fieles católicos.[184]

Esta diferencia es difícil de entender, a primera vista. Pero hay que considerar que el Fascismo italiano, ante la Iglesia y el pueblo católico en general, ocupaba una posición relativamente más débil que el nacionalismo mexicano. Mussolini reconocía que al Estado secular le era imposible vencer a la Iglesia en un enfrentamiento directo. En 1934 explicó su posición en una entrevista al periódico francés *Le Figaro*, donde destacó la imposibilidad de que un Estado pueda luchar exitosamente contra la religión ya que:

> Un combate contra la religión es un combate contra lo inalcanzable, contra lo intangible; es una guerra abierta al espíritu donde éste es más profundo y más íntimo; y ya está comprobado que durante una lucha semejante las armas que puede usar el Estado, aun las más filosas, resultan impotentes a provocar heridas mortales a la Iglesia. Ésta [...] se sale siempre victoriosa de los conflictos más encarnizados.[185]

Mussolini exhibe aquí uno de sus talentos más reconocidos en su época: su realismo político. Más allá de las ideologías, el verdadero estadista tiene que reconocer los límites del poder del Estado y renunciar a competir directamente con la Iglesia en el terreno

183 Véase un análisis comparativo más amplio en Franco Savarino, *México e Italia…*, *op. cit*.

184 Cfr. Savarino, "Italia y el conflicto...", *op. cit*., pp. 144-147.

185 "Stato e Chiesa" (*Le Figaro*, 18 de diciembre de 1934), en Eduardo y Duilio Susmel (eds.), *Opera omnia...*, *op. cit*., tomo XXVI, 1958, p. 399.

espiritual. A diferencia de lo que intentó Plutarco Elías Calles en México (1925), Mussolini nunca se atrevió siquiera a considerar la posibilidad de crear una Iglesia nacional separada. En sus palabras, "la tarea del Estado no consiste en intentar la creación de nuevos Evangelios u otros dogmas, y en derribar a las viejas divinidades para sustituirlas con otras [...] El estado fascista no considera que sea su deber intervenir en los asuntos de la religión".[186]

Finalmente, la idea de Mussolini era apuntar hacia una convergencia o convivencia amistosa de creencias, es decir: unir a los italianos en el Fascismo y en el catolicismo en lugar de dividir sus conciencias y sus lealtades. Según Amedeo Giannini, hombre de confianza de Mussolini en las cuestiones eclesiásticas, los católicos se incorporarían en la vida pública italiana "como un elemento significativo de la estructura [del Régimen] fascista".[187] Según Giovanni Sale, Mussolini defendió los principios de la moral católica porque eran compartidos por la mayoría de los italianos y eran, por lo tanto, "valores nacionales".[188] El dictador aprobó en muchos puntos algunas encíclicas Papales como la *Divini Illius Magistri* (1929) y la *Casti Connubii* (1930), donde, sobre los temas de la educación y el matrimonio, veía coincidencias entre la doctrina católica y la doctrina fascista.[189]

Por su lado muchos católicos esperaron una cristianización paulatina del Régimen, por ejemplo, el sacerdote Enrico Pucci escribió en 1929 que las acciones de Mussolini a favor de la Iglesia no eran "actos aislados u oportunistas, sino un verdadero criterio orgánico para favorecer la influencia de los principios cristianos en la vida social y política de Italia".[190] Pío XI, con una visión más

186 *Ibíd*., pp. 399-400.

187 Amedeo Giannini, *Il Cammino della Conciliazione*, Milano, Vita e Pensiero, 1946, p. 42.

188 Giovanni Sale, La Chiesa…, *op. cit*., p. 15.

189 *Ibíd*., pp. 15-16.

190 Enrico Pucci, *La pace del Laterano*, Firenze, Librería Editrice Fiorentina, 1929, p. 114.

amplia y pensando en todo el mundo católico, consideró benignamente al Régimen de Mussolini como un ejemplo a seguir y hasta 1937, en una óptica geopolítica, cultivó la "ilusión de un frente católico internacional que incluya a Italia, Austria, España y Portugal".[191] En suma, en los ambientes vaticanos se propagó una "espera ilusoria de realizar una coincidencia entre la tradición católica, interpretada como auténtica tradición italiana, y el Estado fascista, que hubiera asumido el papel del auténtico intérprete de la italianidad representada por el catolicismo".[192] Esta ilusión, en verdad, fue más de la Iglesia y, parcialmente, del mundo católico, que del régimen fascista, quien se mostró siempre celoso de su monopolio ideológico. Admitía el catolicismo sólo como tradición cultural nativa, fuente de energía espiritual y de prestigio nacional, y no como un culto autónomo, susceptible de competir con la supremacía del Estado, y volcado a una misión universal rivalizando con el estandarte de la civilización romana levantado por el fascismo. El águila imperial tenía que volar por encima de la cruz de Cristo, según los fascistas. En este sentido, el *vulnus* a la laicidad del Estado era más formal y aparente que real, puesto que el Régimen nunca se retractó de su pretensión totalitaria de formar un nuevo hombre portador de valores guerreros y viriles, no compatibles, en el fondo, con la doctrina cristiana.

Si recordamos que, como se mencionó anteriormente, el fascismo era *en sí* una forma de religión que le exigía en Principio lealtad absoluta a sus creyentes, frente a él el catolicismo sólo podía subsistir como un culto aliado, complementario, e integrado en el Estado fascista. Las características peculiares de la situación italiana, en suma, empujaban hacia una solución de compromiso, que evitara un enfrentamiento directo entre el Estado y la Iglesia. Un conflicto entre éstos hubiera sido políticamente desastroso, sobre todo para el Régimen, que perdería bruscamente el apoyo y el consenso de sectores importantes del mundo católico, dentro

191 Emma Fattorini, Pío XI…, *op. cit.*, p. XVIII.

192 Francesco Malgeri, "Chiesa cattolica...", *op. cit.*, p. 175.

y fuera de Italia. En los años veinte esto hubiera podido significar el fin de la revolución fascista. En los años treinta en cambio, un Régimen más consolidado y confiado pudo aguantar la creciente renuencia de la Iglesia de secundar la política imperialista y agresiva de Mussolini, amén del rotundo rechazo que suscitó en la Santa Sede el inicio de una política antisemita en 1938, siguiendo el ejemplo alemán. Como es sabido, Pío XI abandonó Roma en mayo de ese año, anunciando que no quería ver "una cruz que no es la cruz de Cristo", en referencia a la esvástica nacionalsocialista. Al momento de la muerte del Pontífice en 1939 y la subida al trono pontificio de Eugenio Pacelli (Pío XII), la ruptura entre el Vaticano y el régimen fascista era sólo cuestión de tiempo, y se dilacionó unos años sólo por el temor de la Santa Sede de verse restringida y ahogada por un Fascismo beligerante aliado de la poderosa Alemania nacionalsocialista de Hitler. Finalmente en 1943, con el derrumbe del Régimen de Mussolini ante la desastrosa situación militar italiana, con la península invadida y ocupada por tropas alemanas en el norte y anglo-norteamericanas en el sur, la Iglesia católica abandonó su actitud de prudente espera y equilibrio, y se inclinó francamente hacia el lado de las democracias occidentales, que en los años de la posguerra se convertirán en el nuevo dique para contener la expansión comunista.

Educación cultura laica y cultura católica en el siglo XX

Valentina Torres Septién
IMDOSOC

INTRODUCCIÓN

Al hablar de educación privada o particular, inmediatamente viene a la mente de quienes escuchan tal frase dos cuestiones: educación confesional o pago de colegiaturas. Y así ha sido, a lo largo del siglo XX, sobre todo a partir de la promulgación del artículo 3º. En la Constitución de 1917, las leyes restrictivas a la educación católica hicieron que las condiciones de la educación tradicional, en las que había participado la Iglesia católica desde la época colonial, cambiaran sustancialmente. A partir de esos años, la educación particular fue motivo de una acérrima crítica del Estado por su carácter ideológico, por la integración de los religiosos y religiosas en ella y por sus costos, que hicieron de ella una educación de élite, condiciones que deberán ser matizadas.

Este artículo es el resultado del curso ofrecido en la UNAM dentro del ciclo Iglesia católica, anticlericalismo y laicidad y aquí se recuperarán las ideas que considero son las más importantes en relación con el tema. El objetivo del texto consiste en situar históricamente el fenómeno de la educación privada, fundamentalmente la confesional, como parte de la educación pública y las tensiones que las relaciones Iglesia y Estado a partir de la Revolución mexicana tuvieron en este sistema con fuertes visos de anticlericalismo ante el rechazo que tanto los laicos como el clero manifestaron en contra del artículo 3º.

Si bien la Iglesia católica estuvo estrechamente ligada a la Corona española durante la época colonial, no fue sino hasta los años

posteriores a la Independencia de la Metrópoli que los problemas entre ambas potestades comenzaron a surgir. A partir de la expedición de la Corte de Cádiz en 1812, la vigilancia sobre la educación quedó en manos del Ayuntamiento. La independencia no interrumpió la continuidad del proceso de reforma educativa que promovieron las Cortes de Cádiz, ni tampoco frenó otros proyectos como la creación de un plan de enseñanza pública general y la formación de un órgano estatal que centralizara y organizara las actividades en este ramo. Esto es explicable ya que estas tareas estaban encaminadas a dar cohesión y sentido a la nueva nación y con ello a legitimar su permanencia.

Si bien, durante los tres siglos coloniales, la educación tuvo como centro la tradición católica, en el México independiente, el proceso de secularización condujo a que el Estado asumiera casi toda la responsabilidad educativa, aunque inicialmente no se pensara con ello relevar por completo a la Iglesia de sus funciones docentes. Bajo la vigilancia de los órganos estatales se insistió que ésta debería continuar desarrollando tareas educativas para cubrir la demanda de las escuelas de primeras letras que el Estado no proporcionaba.

Entre 1786 y 1817 se habían expedido decretos que exigían a la Iglesia que cumpliera con su obligación de abrir escuelas gratuitas de primeras letras, no sólo en los conventos, sino en cada parroquia, llamadas desde tiempo atrás "escuelas pías". El interés del Ayuntamiento era obvio, pues a través de esta instancia, la Iglesia ofrecía educación gratuita a los niños sin recursos.

La exigencia de que la Iglesia participara en la educación como parte del proyecto de instrucción pública fue una idea permanente en los inicios del siglo XIX, que se dejó ver en los planes y reglamentos de la época. Se especificaron los límites de la educación particular en el "Reglamento General de Instrucción Pública" expedido por las Cortes Españolas el 29 de junio de 1821, el cual tuvo gran influencia sobre los planes educativos del México independiente. Las escuelas particulares gozaron de una libertad condicionada, ya que desde un principio se les fijaron ciertas res-

tricciones. En el proyecto del Reglamento general de instrucción pública de 1823 se decía que:

> […] todo ciudadano tiene facultad de formar establecimientos particulares de instrucción en todas las artes y ciencias, y para todas las profesiones, pero el Estado se reservaba la autoridad de supervisar y asegurarse de que los maestros de estas escuelas tuvieran las aptitudes y preparación necesarias para la enseñanza (Tanck, 1977: 124-125).

Las reformas llevadas a cabo por Valentín Gómez Farías en 1833 reiteraban la obligación que tenía la Iglesia para abrir escuelas de primeras letras en parroquias y casas de religiosos, haciendo hincapié en que tenían que ser gratuitas, razón por la cual formaban parte del sistema público de educación.

Sin embargo, desde un principio el grupo liberal veía en la Iglesia a un fuerte contendiente en el poder por la fuerte autoridad que ejercía entre la sociedad. Por ello, limitar sus acciones no sólo en la educación, sino en otros campos de la vida del país fue una lucha que llevó casi siglo y medio.

Debido a los condicionamientos que las leyes fueron imponiendo a la educación particular en especial a la confesional, la educación particular empezó a adquirir sentido más por razones de pertenencia a un estrato social determinado y no sólo por cuestiones ideológicas. En las primeras leyes de instrucción pública, tanto de liberales como de conservadores, se insistió en la libertad de enseñanza entendida en formas distintas.

En los debates constitucionales de 1857 se percibió ya la conciencia de que el medio para romper el poder ideológico de la Iglesia no era mediante el fomento a la enseñanza privada, sino al contrario, con el fortalecimiento de la instrucción pública.

Al término de la Guerra de Reforma quedaba muy claro al grupo liberal triunfante que la escuela era un campo de batalla que debía conquistar, de manera tal que los ciudadanos se volvieran leales al Estado y en menor grado a la Iglesia a la que habían rendido obediencia, sumisión y recursos.

Poco a poco la paulatina pero creciente secularización que se fue operando en consonancia con las ideas liberales del siglo XIX minó el consenso católico, al forjar nuevos rituales, nuevos cultos y una apertura intelectual hacia el exterior que proporcionara espacios distintos en el terreno de la vida secular.

El gran problema que enfrentaron las leyes que limitaban la educación religiosa era la dificultad de no entrar en contradicción con las ideas de libertad, que también fueron adquiriendo tonos y matices diferenciados a lo largo de los años.

En la Constitución de 1917 el Estado ratificó el compromiso de otorgar educación primaria a todos los niños mexicanos, y de esta forma se refrendó su papel como rector absoluto y proveedor de la educación. Sin embargo, continuaba abierta la posibilidad negociada de la existencia de escuelas particulares.

LA EDUCACIÓN PARTICULAR Y LA REACCIÓN ANTICLERICAL

Los años de "paz" forzada que significó el Porfiriato, propició un optimismo en el desarrollo económico de México y la confianza hacia un futuro de progreso, que bien se identificaba con la idea liberal de un país moderno. La educación era el remedio único que se veía como posibilidad para aliviar las carencias. Se volvieron los ojos al exterior y se debatieron métodos y pedagogías de otros países que finalmente sólo favorecerían a una élite intelectual, pero a pesar de los esfuerzos, sólo se logró una educación efectivamente "rudimentaria" y una desigualdad educativa entre quienes tenían poder adquisitivo y quienes, no.

Díaz heredó de Juárez la ley de instrucción de 1867 que establecía los principios liberales de la educación laica, gratuita y obligatoria para el DF y territorios. Se crearon y multiplicaron las normales; la industrialización favoreció la creación de carreras técnicas y de artes y oficios para obreros calificados; la educación superior alcanzó niveles hasta entonces desconocidos. La Escuela

Nacional Preparatoria formó la élite de la inteligencia y a los profesionistas futuros.

El grupo de "los científicos", propuso la ciencia como base de la política nacional, como partícipe de la legitimación de la dictadura, que justificó al grupo dominante en el poder y subrayó la urgencia de tener un régimen político autoritario capaz de unir a la nación. La ciencia y la patria ocuparían el lugar de la teología y el mito, para lograr una fuerza cohesiva de la sociedad, sobre la cual, el gobierno se encargaría de mantener el orden, empleando a veces métodos no muy ortodoxos para alcanzar el progreso.

En los años del Porfiriato la Iglesia y el Estado mantuvieron la confrontación iniciada en el siglo XIX por el poder sobre la orientación y la dirección de la educación. Pero la astucia de Díaz le hizo ver el peligro de tener al clero por enemigo y, a pesar de sus soportes liberales, se alió con ella, aunque sin modificar las leyes de Reforma. Manifestó una política de condescendencia y tolerancia favorable en su proyecto pacificador. Gracias a esta postura del dictador, la Iglesia se reorganizó y obtuvo los espacios suficientes para intervenir en la educación y en otros espacios eclesiales. Se crearon nuevas diócesis, nuevos conventos para hombres y para mujeres, y un gran número de órdenes religiosas llegaron a México a fundar sus escuelas, que con las ya establecidas, funcionaron sin ningún problema por parte del Estado. El debate por parte de la Iglesia no se centró en torno a la dictadura, sino contra la filosofía positivista (atea), que dicha dictadura proponía.

El crecimiento de la educación confesional fue considerable; sin embargo, la política planificadora del Secretario Joaquín Baranda mantuvo el predominio del Estado y sus escuelas sobre la iniciativa privada; en 1888 se promulgó la Ley de Enseñanza Obligatoria, aunque sólo 33% de los niños acudían a la escuela primaria. Los datos sobre las escuelas son contradictorios, aunque todos coinciden en señalar un predominio de las oficiales. Moisés González Navarro, basándose en un informe de la época, afirma que las escuelas del Estado representaban el 77% del total, dejando el restante 33% a las escuelas particulares (González Navarro, 1955: 413).

Vera Estañol consideraba que en 1910 acudían a las escuelas oficiales 733 247 niños, en tanto que a las particulares asistían 167 756, el 22.8%. Otros datos señalan que las escuelas particulares eran entonces 2 230, (18.7% del total); en tanto las oficiales eran 9 710 (81.3%) (González Navarro, 1955: 413). Para el Distrito Federal se hablaba del funcionamiento de 238 escuelas privadas con una asistencia de 12 287 alumnos, en tanto que las oficiales eran 390 con 51 555 alumnos (González Navarro, 1955: 413).

La paz y prosperidad porfiriana se vio truncada por la Revolución: ésta afectó profundamente a la educación, pues los combates en diversas ciudades, la leva y otros factores de índole económica propiciaron la inestabilidad. Sin embargo, las escuelas particulares sufrieron pocos trastornos en los primeros tres años del movimiento, ya que el régimen maderista fue moderado en su trato con las instituciones educativas y con la Iglesia.

El año de 1914 marcó una fecha definitiva en cuanto a la vida de la educación confesional. Fue sin duda su año más difícil durante la etapa revolucionaria. Diferentes facciones, la mayoría anticlericales, acusaron a los religiosos de apoyar al régimen huertista, por lo que intensificaron la persecución a sacerdotes y montaron una campaña en contra de las escuelas que éstos dirigían; la lucha fue enconada, por lo que muchos planteles cerraron durante algunos años o desaparecieron definitivamente. Hay quienes aseguran que en ese año "todos los colegios sufrieron la clausura de sus actividades a mano militar".

El anticlericalismo se hizo evidente mediante decretos que expidieron varios estados para expulsar de sus entidades a los sacerdotes católicos extranjeros; igualmente se reglamentó de manera estricta el culto en los templos. En un decreto de Michoacán se señalaba que los colegios pertenecientes a órdenes religiosas "pasarán en lo sucesivo a depender de una manera directa e inmediata del Gobierno del Estado", y aun para las escuelas dependientes de particulares se dispuso que "se pondrán al servicio público". En Nuevo León, se decretó la expulsión de los jesuitas, fueran o no mexicanos. En Veracruz, los carrancistas se apropiaron de Iglesias

y escuelas y las convirtieron en hospitales, cuarteles, almacenes y establos. Como consecuencia y, debido al descuido y al mal uso, estos edificios resultaron considerablemente deteriorados.

EL NUEVO ARTÍCULO TERCERO: EL LAICISMO Y SUS CONSECUENCIAS

Venustiano Carranza, como jefe supremo de la nación en 1916, dio un sustento legal a su gobierno al convocar a un Congreso Constituyente en el que presentó un proyecto de Constitución que mantenía muchos de los principios liberales de la anterior Carta Magna. El proyecto, de tendencia conservadora, no agradó a la mayoría parlamentaria mucho más liberal que él, a la que pertenecía el nuevo sector triunfante en la lucha revolucionaria.[193]

En materia de educación, el proyecto carrancista proclamaba que la enseñanza sería laica, en establecimientos oficiales, y gratuita, la primaria elemental y superior, impartida en ellos. Este artículo, muy semejante al de 1874, sostenía el laicismo sólo para las escuelas dependientes del gobierno; las instituciones particulares quedaban en entera libertad de acción y el Estado no tenía derecho de intervenir en las políticas educativas de éstas. La redacción del artículo educativo, tal y como lo proponía Carranza, favorecía sin duda a los católicos y a sus escuelas, pues les permitía buenos espacios para su funcionamiento. Éste era el texto de dicho artículo:

> Habrá plena libertad de enseñanza, pero será laica la que se dé en los establecimientos oficiales de educación y gratuita la enseñanza primaria y elemental que se imparta en los mismos establecimientos (González Navarro, 1955: 413).

193 Para lo referente al debate sobre el artículo 3°, ver: *Diario de los debates del Congreso Constituyente 1916-1917*, Ediciones de la Comisión Nacional para la celebración del sesquicentenario de la proclamación de la Independencia Nacional y del cincuentenario de la Revolución Mexicana, México, 1960, 2v.

La iniciativa no fue aceptada por el Constituyente, que buscaba un cambio sustancial sobre todo en lo relativo a cuestiones religiosas; por consiguiente, optó por el proyecto de la comisión encargada de la redacción del artículo tercero. Ésta propuso extender el laicismo a las escuelas particulares de educación primaria, así como prohibir a miembros de asociaciones religiosas establecer, dirigir o impartir enseñanza en los colegios. La nueva reglamentación recogía algunas de las disposiciones, ya puestas en práctica, en artículos constitucionales previos y en decretos estatales anteriores; con ella, el Estado adquiría control político e ideológico sobre la educación, al tiempo que limitaba la acción del clero en la materia. Finalmente no quedó más alternativa que incorporar a su texto muchas de las demandas de los constitucionalistas del ala liberal.

Los padres de familia más conservadora, informados de las intenciones del Congreso, buscaron la forma de impedir la incorporación del nuevo artículo. Inmediatamente se organizaron como en el caso de la Unión de Madres Católicas de Monterrey, que envió un memorial a la asamblea en protesta por las leyes "vejatorias y opresoras de nuestra santa religión". Hicieron hincapié en que "instrucción laica, racional o como quiera llamársele es una educación atea, impía" (Rius Facius, 1963: 114). Por otra parte, la Sociedad Mexicana contra la Violación de la Libertad de Enseñanza, organismo que precedió a las posteriores asociaciones de padres de familia, invocó ante el Constituyente sus derechos en materia educativa, es decir, la facultad para decidir el tipo de educación que deseaban para sus hijos.[194] Obviamente, estos argumentos y otros muchos que se esgrimieron al respecto, no tuvieron cabida en el debate; los diputados del Congreso siguieron adelante con sus proyectos, aun en contra de los mismos carrancistas.

El resultado para la Iglesia fue catastrófico en tanto que alteró su funcionamiento interno. La Constitución la afectó jurídi-

194 Ramón Sánchez Medal, "Venustiano Carranza, primer opositor del artículo 3o. constitucional, en: *Señal*.

ca y políticamente al adjudicar al Estado el control educativo, y de otras instancias, tales como el manejo del estado civil de las personas, la reglamentación del culto público y la secularización de los hospitales y cementerios. Por supuesto, el Estado trataba a la Iglesia como una institución política, y no daba validez a su función religiosa, lo que esta última no estaba dispuesta a aceptar. Ante el menoscabo de su acción participativa, la Iglesia como contendiente por el poder se alió a un grupo social integrado por católicos militantes, pertenecientes a las esferas de profesionistas e intelectuales de la clase media y alta. Juntos lucharon por recuperar el poder y los privilegios perdidos.

La libertad de enseñanza entendida a la manera constitucionalista (educación laica), en torno de la cual se dieron las mayores disputas, fue la manera como el Estado ejerció "democráticamente" un fuerte control ideológico, aniquilando a su contendiente por el poder educativo. La orientación revolucionaria de la educación debería impedir la penetración de las ideas religiosas. Los constituyentes pensaban que con el artículo tercero destruirían la escuela católica, ese elemento tan importante para mantener vivo el espíritu de la Iglesia. El propósito del Estado:

> [...] era el de controlar a la Iglesia de manera que no le pudiera disputar el poder mediante el *ejercicio* de actividades religiosas o parapolíticas que de hecho la colocaron en un real *ejercicio* de soberanía eclesiástica en disputa con la soberanía del Estado, sino que el *ejercicio* de sus actividades lo realizara bajo el patrocinio y control del mismo (Christlieb, 1962: 12-13).

El texto "se orientó hacia la destrucción de aquello que los revolucionarios consideraron el instrumento privilegiado de la Iglesia para el mantenimiento de su empresa sobre los espíritus: la escuela católica" (Loaeza, 1980: 21). En estos términos, se impediría al clero tomar de nuevo la avanzada. El artículo propuesto por los revolucionarios quedó en los siguientes términos:

> La enseñanza es libre: pero será laica la que se dé en los establecimientos oficiales de educación, lo mismo que la enseñanza primaria, elemental y superior, que se imparta en establecimientos particulares.
> Ninguna corporación religiosa, ni ministro de algún culto podrá establecer o dirigir escuelas de instrucción primaria. Las escuelas primarias particulares sólo podrán establecerse sujetándose a la vigilancia oficial. En los establecimientos oficiales se impartirá gratuitamente la enseñanza primaria (Meneses Morales, 1986: 179).

Jurídicamente incapacitada para evitar esta decisión, amparada en conceptos supuestamente democráticos y legales, la Iglesia se encontró ante una situación de subordinación y desventaja a la que tuvo que enfrentar para mantenerse vigente en el terreno educativo. Afortunadamente para ella, el Estado dejó un reducto por donde pudo continuar su obra educativa. El artículo tercero no limitó la participación de los miembros de sociedades religiosas en su calidad de maestros. La única prohibición consistió en que corporaciones o ministros religiosos dirigieran o establecieran instituciones educativas. Las protestas en contra del artículo tercero fueron inmediatas. A partir de la promulgación de la Constitución, y aun antes, la Iglesia y sus aliados formaron asociaciones y organismos, cuyo fin fue luchar por conseguir un control ideológico que contrarrestara al del Estado. Estos grupos afirmaron no tener un vínculo directo con las autoridades eclesiales; uno de sus objetivos fundamentales era lograr la instauración del orden social cristiano desde una plataforma laica.

La literatura de la época en contra del artículo tercero es muy abundante. Intelectuales católicos y conservadores se abocaron a la publicación de numerosos ensayos, artículos y todo tipo de impresos para refutar la ilicitud del ordenamiento. Con este fin se esgrimieron varios argumentos, desde los de carácter legal hasta los religiosos. Obviamente, los primeros en protestar fueron los miembros del clero. Diecinueve días después de promulgada la Constitución, desde el exilio, y a través del arzobispo de México, José Mora y del Río, y de los obispos de Michoacán, Durango,

Sinaloa, Tulancingo, Campeche, Chiapas, Yucatán, Tamaulipas, Aguascalientes, Saltillo, Querétaro, y Sonora manifestaron su protesta "ante los pueblos civilizados de la tierra" y los exhortaron a la lucha por la libertad de la enseñanza primaria, secundaria y profesional. Rechazaron la autoridad ilimitada del Estado en la educación y consideraron que su participación debía restringirse a comprobar la suficiencia y eficiencia de los maestros, sin atacar las creencias religiosas (García Cantú, 1965: 849).[195] A la vez denunciaron "los atropellos cometidos sistemáticamente por los revolucionarios contra la religión católica, sus templos, sus ministros, sus instituciones, aún las de enseñanza y simple beneficencia" (Rius Facius, 1963: 104).

Y señalaban que la Revolución, iniciada como un movimiento político, se había convertido en uno que calificaban de "arreligioso". Algunos políticos de tendencia conservadora, como Alberto J. Pani, secretario de Estado, también impugnó el artículo tercero al señalar que:

> Los establecimientos particulares de educación no se desarrollarán bien en la República entretanto subsista la prohibición antidemocrática que

195 Según afirma Gutiérrez Casillas, "los principales hechos persecutorios durante este periodo fueron los siguientes: Los Obispos, con excepción del de Cuernavaca, que por estar en territorio zapatista, ejercía su ministerio con libertad, se vieron obligados a salir del país. El de Durango, Mons. Mendoza, estuvo preso en su sede, en Zamora y en Morelia. Fue maltratado, sufrió en silencio y nunca quiso consentir en proporcionar informes sobre lo que había padecido. En Querétaro, Puebla y México, pusieron los revolucionarios al frente de las diócesis a sacerdotes por ellos designados, los cuales aceptaron el cargo, pero obtuvieron después la autorización de sus respectivos prelados para fungir interinamente como vicarios... Los sacerdotes fueron total o parcialmente reducidos a prisión en Durango, Monterrey, Tepic, Saltillo, Zacatecas, Aguascalientes, Guadalajara, San Luis Potosí, Querétaro, Guanajuato, León, Silao, Celaya, Toluca, Zamora, Morelia, Puebla, Jalapa, Córdoba, Orizaba, Campeche, Mérida y México" (1974: 374-375).

> el artículo 3° de la Constitución de 1917 establece al imponer que no podrá enseñarse en ellos religión ninguna. El laicismo de la enseñanza, totalmente justificado en las escuelas oficiales, y condición indispensable de la vida sana de éstas, no podrá ser la de enseñar religión, y ésta exige que no se prohíba en las escuelas particulares de educación religiosa. Exige más todavía: que no se vede a los ministros de los cultos ni a los miembros de órdenes religiosas, que impartan en escuelas particulares enseñanzas ningunas, y que realicen en ellas las prácticas de su religión que las mismas escuelas juzguen convenientes. En nombre de la libertad no se debe aherrojar la libertad (Pani, 1918: 294).

Su postura demuestra cierta fragmentación dentro del espacio de los políticos dominantes. Antonio Rius Facius, militante católico muy combativo, aseguraba que "el Congreso integrado en su totalidad por carrancistas clerófobos, trasladó a los artículos de la ley sus rencores y complejos en perjuicio de la abrumadora mayoría del pueblo mejicano [*sic*] que ni los había elegido, ni pensaba como ellos" (Rius Facius, 1963: 103). Otro militante católico de la época pedía, en una carta abierta al Congreso, que se modificara el contenido del artículo, para "que responda verdaderamente al clamor y a los derechos del pueblo" a la vez que se cuestionaba: "¿para qué dar una ley que de antemano y a ciencia cierta se sabe que no va a ser cumplida?" (Vázquez Cisneros, 1945: 11). Como ésta, fueron muchas las protestas manifestadas en contra del artículo tercero por todos aquellos que sentían atacadas sus prerrogativas o heridos y pisoteados sus derechos.

Un grupo nacido a raíz de estos acontecimientos fue la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF), constituida por padres de familia de toda la República. La UNPF, primera organización escolar de escuelas particulares de las muchas que se formarían posteriormente, se manifestó combativamente en defensa de "sus derechos". Ésta, como otras organizaciones similares, fue considerada como grupo de presión, al ser "grupos de interés cuyos responsables utilizan la acción sobre el aparato gubernamental para lograr el triunfo de sus aspiraciones y reclamaciones" (Granados Roldán,

1981: 17). Estas sociedades se caracterizaron porque en su seno existía conciencia de homogeneidad, móviles semejantes y el propósito de influir en la acción pública y privada para su beneficio. Su "vocación ideológica" los abocó a la defensa de posiciones o causas ideológicas, espirituales y morales (Anda y Anda, 1974: 13).

La UNPF, asociación civil, fue un organismo paraeclesial, que reconocía "obediencia absoluta a las autoridades eclesiásticas", con quienes mantuvo ligas muy estrechas, aunque no manifiestas; posteriormente defendería una postura mucho más radical que aquéllas. Sus miembros eran católicos beligerantes, en su mayoría abogados;[196] a ella podía pertenecer cualquier padre de familia que comulgara con sus ideales. Desde sus inicios la organización defendió el respeto a la familia como base indispensable de la convivencia social, el derecho de los padres de familia para elegir la educación de sus hijos, así como la libertad de enseñanza, entendida como la oposición al laicismo oficial. Consideró que el laicismo limitaba la libertad individual, al restringir lo que se podía enseñar en las escuelas. La lucha por la libertad de enseñanza se convirtió en su principal motivación; derogar el laicismo era el medio para alcanzar esta libertad.

En la UNPF se trataron temas como el monopolio estatal de la educación; se señaló a la escuela oficial como "enemiga pública de la paz y de la familia" y causante de los efectos nefastos que la educación producía en la formación de los niños al volverlos "malvados y perversos" (González, 1921: 117). Asimismo, la Asociación Católica Nacional consideraba que las escuelas laicas "pervierten la inteligencia y corrompen los corazones" y que "tienen que producir necesariamente los frutos amarguísimos de hombres nocivos a la sociedad y para los gobiernos" (González, 1921: 22). Manifesta-

196 El acta constitutiva de la UNPF del 27 de abril de 1917, fue firmada por Benjamín Anguiano, Rafael de la Mora, Manuel de la Peza, Francisco G. de Arce, Alberto Garza, Darío Ibargüengoitia, Claudio y Eduardo Limón, Manuel Marroquín y Rivera, Carlos A. Salas López y José Leopoldo Villela, todos ellos opuestos al artículo tercero.

ban también que sólo a los padres de familia correspondía el derecho de educar a sus hijos, pues alegaban que una vez en manos de una escuela oficial, la familia dejaba de influir en el desarrollo moral del niño. Los miembros de la UNPF veían en el laicismo la mayor amenaza que se cernía sobre la formación intelectual y moral de sus hijos, por no tratarse de un laicismo "neutro", sino infundido de un espíritu combativo y antirreligioso. Temían que al faltarles los valores cristianos y recibir otro tipo de adoctrinamiento, las mentes de los niños se convertirían en presa fácil de ideas ajenas a las tradiciones de la moral cristiana con las que comulgaban plenamente. El derecho de los padres para educar a los hijos se incorporó al concepto de libertad de enseñanza, y juntos se manejaron a través de los años como el principal argumento para derogar el artículo tercero constitucional.

Asociaciones afiliadas a la UNPF se establecieron en varias partes del país, desde donde hicieron un llamado especial a los padres de familia para que se sumaran a la organización y "lucharan por la restauración social de la familia y, de esta manera, por la salvación de la patria" (UNPF, "Circular": s.f.). El único medio con que contaban los católicos para mantener su lugar dentro de la educación nacional y para luchar en contra del laicismo oficial eran las escuelas particulares, donde podían continuar con un proselitismo constante en materia religiosa; por ello no cedieron en sus demandas, aun a pesar de los constantes embates que recibieron.

En noviembre de 1918 el Episcopado mexicano elaboró un documento conocido como "el acta de Chicago"; en ella se invitaba a los católicos a realizar acciones de índole política; se les daban instrucciones "para dirigir en forma segura la acción del clero y del pueblo católico de México", con el fin de establecer una paz religiosa en la República. Nuevamente se pedía la libertad de enseñanza en todos niveles de educación y la no participación del Estado en la enseñanza particular (Loaeza, 1980: 35).

Las peticiones de la Unión, del episcopado y de otros grupos de derecha, aunadas al espíritu conservador del presidente Carranza,

lo presionaron para que en 1918 apoyara un proyecto de reforma de ley al artículo 3° cuyo texto decía:

> Es libre el ejercicio de la enseñanza, pero será laica en los establecimientos oficiales de educación; y laica y gratuita la primaria superior y la elemental que se imparta en los mismos. Los planteles particulares de educación estarán sujetos a los programas e inspección oficiales.[197]

Carranza señalaba, como justificación a la iniciativa, la falta de libertades que representaba el artículo aprobado, pues era francamente prohibitivo, y hacía alusión al hecho de que se estaba restringiendo el ejercicio de la libertad. Este proyecto equivalía a seguir permitiendo la enseñanza religiosa, sin necesidad de eliminar la laicidad del artículo constitucional. Sin embargo, uno de los objetivos que se planteó Carranza al promover dicha reforma, era evitar el enfrentamiento entre el poder civil y el clero, tal y como sucedería años más tarde. Aunque la iniciativa no prosperó, el hecho de que el mismo presidente la propusiera serviría de bandera para que la Unión y otros organismos conservadores y religiosos repitieran por años la misma demanda, sustentándola en la "legitimidad revolucionaria".

Simultáneamente a esta iniciativa, Carranza clausuró la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes. Este hecho, tan controvertido, lo justificó en la necesidad de dar libertad a los municipios para llevar a cabo la actividad educativa sin intervención del gobierno federal. Esta decisión tuvo también otras implicaciones: la clausura de la Secretaria permitió eludir la confrontación con los individuos clericales que violaban las restricciones legales impuestas a las escuelas religiosas. Con la disposición presidencial la responsabilidad legal de impartir educación elemental se transfirió a los municipios, aunque la justificación oficial fue la carencia de sentido político de la Secretaría y el gran costo que significaba para el erario nacional en esos momentos de crisis económica.

197 *Diario Oficial*, noviembre 21 de 1918.

El laicismo quedó definitivamente instaurado en las leyes constitucionales aunque, en la práctica, el artículo 3° no se aplicó a la letra, ya que hubo tolerancia hacia las escuelas confesionales, tanto en el gobierno de Carranza como en el de De la Huerta y aún con Obregón. No obstante, el contenido del artículo era una piedra en los zapatos de los católicos, pues sabían que existiendo el ordenamiento en la Constitución, en cualquier momento podía ponerse en práctica.

Por ello, continuaron las protestas y las organizaciones reivindicadoras de la "libertad de enseñanza" fueron haciéndose cada día más fuertes. Una de las más constantes fue la Liga de Estudiantes Católicos (fundada en 1911), y que posteriormente sería parte de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) Esta organización surgió como reacción al "estado de relajamiento social resultante de la exclusión de Dios de las leyes", que había propiciado el positivismo; el fin de la asociación "no es otro que la coordinación de las fuerzas vivas de la juventud católica mexicana, para restaurar el orden social cristiano en México" (Rius Facius, 1963: 43). Para 1919 la ACJM asumió la tarea de organizar a todos los habitantes del país "para que protestaran hasta alcanzar la derogación de los artículos 3° y 130 de la Constitución". Esta organización llegó incluso a proponer en 1920, en el Congreso Regional de Jalisco, la desobediencia civil. Recordaba a los padres de familia católicos "la inconveniencia y la ilicitud que le obliga en conciencia a no enviar a sus hijos a esas escuelas [las oficiales]", (Rius Facius, 1963: 141) a la vez que señalaba la necesidad de establecer escuelas católicas, fueren o no patrocinadas y sostenidas por los grupos de la ACJM.

LA POSTREVOLUCIÓN

Hasta el gobierno de Álvaro Obregón, la educación católica no fue molestada. José Vasconcelos, Secretario de Educación apoyó la creación de todo tipo de colegios sin importar su credo. Para el

Secretario, la competencia entre las escuelas públicas y privadas debía establecerse en el terreno de la calidad y no en el contenido ideológico; consideraba que, debido a las precarias condiciones económicas del país, no se podían despreciar los pocos recursos disponibles. Por consiguiente, había que estimular la actividad de los particulares en la educación. Vasconcelos consideraba al laicismo inoperante en el contexto ideológico de la nación, en tanto que el catolicismo cumplía una función muy importante, al darle a ésta cohesión y unidad. Tradujo más tarde esta posición, cuando afirmó:

> La misma experiencia rusa nos está mostrando que no se sofoca el sentimiento religioso con prohibiciones, pues únicamente se le bastardea. Y sobre el dios Éxito de los laicos, sobre el Wotan de Hitler y sobre el ruso judaico Lenin, prevalecerá el Dios verdadero, Jesucristo. El laicismo debe querer decir únicamente tolerancia de los alumnos de religión diferente en países poblados por distintas razas (*Apud*. Bravo Ugarte, 1966).

Obregón, más radical, se apegó a los principios constitucionales; sin embargo, no deseaba crear un conflicto directo con la Iglesia, por lo que no ejerció ninguna presión efectiva para que la Constitución fuera obedecida en este respecto; así evitó reavivar los problemas apenas superados. El Presidente veía en la educación no sólo una reivindicación social, sino un derecho de todos los mexicanos, un instrumento de democratización que aseguraría el funcionamiento de las instituciones políticas y que conduciría al avance individual y a la regeneración social (Loaeza, 1980: 23).

Uno de los pasos de Obregón hacia la consecución de la unidad educativa, fue su asentimiento para la creación de la Secretaría de Educación Pública en 1921, con la cual la educación cristalizaría algunos de los ideales revolucionarios y se convertiría, con suerte, en vínculo de unidad nacional, la cual, en las condiciones en que se encontraba el país, era prácticamente imposible. De ahí que se permitiera la coexistencia de un sistema escolar público y

otro privado. Obregón afirmaba no ignorar la existencia de la escuela católica, "cuya misión es inculcar ideologías anti-gobiernistas y anti-revolucionarias", pero a su vez coincidía con Vasconcelos en considerar la incapacidad económica del Estado para dar solución a toda la demanda educativa, por lo que era mejor "proporcionar alguna educación —aunque sectaria—, que ninguna" (Loaeza, 1988: 78).

Tal y como lo demuestran algunos documentos, las escuelas seguían haciendo su propaganda afirmando que en ellas se enseñaba religión. Tal es el caso de la escuela Josefa Pérez, "establecimiento católico de instrucción elemental, superior y comercial", donde la enseñanza de la religión ocupaba "un lugar preferente" y donde todos los alumnos tenían la obligación de asistir a las instrucciones religiosas y prácticas piadosas propias del colegio (AHSEP, caja 47/11).

Aunque la tolerancia existía de hecho, en ocasiones se habló de ataques constantes en contra de la enseñanza religiosa, como en Michoacán, donde el gobernador Francisco Múgica clausuró el Colegio Teresiano en 1921, o bien, la actitud de algunos presidentes municipales que intentaron seguir al pie de la letra el artículo 3°, tal como ocurrió en el barrio de San Ángel, en el Distrito Federal.[198] Otro ejemplo fue Jalisco, donde los militantes católicos se quejaban de la intromisión, en asuntos de instrucción, del director general de educación primaria y de los "descamisados comisarios de los ranchos", que perseguían a las escuelas donde se enseñaba

198 Por el presente se les hace un llamamiento para que a la mayor brevedad posible manden a sus hijos a las escuelas oficiales de esta municipalidad, en la inteligencia que todos los contraventores a esta disposición, cumpliendo así con un verdadero deber patriótico, alejando las malas consejas que no tal motivo les hacen en la actualidad los ministros católicos de la localidad quienes se están mezclando en este asunto que compete directamente a este ayuntamiento [...] y los que serán castigados con la misma severidad en el caso de insistir en tal sentido. (San Ángel, D.F., enero de 1922, El presidente Municipal Pedro Lemus. *Omega*, 17-I-1922- p. 3).

religión. Los hermanos maristas resentían que en su colegio Luz Saviñón, "que no contaba entre su alumnado a hijos de políticos o de empresarios ricos" que los protegieran, existiera una "guerra fría" con alertas, visitas domiciliarias, inspecciones escolares o solicitud de datos, a la vez que se ponían en tela de juicio sus programas, textos y métodos (*Los hermanos maristas*, 1982: 59).

En un memorándum enviado al Secretario de Educación Pública, se habla de una inspección al Colegio Salesiano de Tacuba, donde se encontraron grupos atendidos por eclesiásticos, así como el uso de libros de texto no autorizados y el incumplimiento de los programas de enseñanza oficiales; sin embargo, no pasó a mayores, pues las autoridades opinaban que,

> por tener informes ciertos sobre el particular, que el Colegio Salesiano es una de las mejores instituciones privadas de educación y que el mal que señala la Dirección de Educación primaria podría tener remedio, amonestando a los propietarios regentes de la institución mencionada, para que se abstengan de impartir enseñanza religiosa (AHSEP, caja 76/5).

Los establecimientos confesionales no estaban dispuestos a claudicar en sus esfuerzos catequizadores, por lo que únicamente modificaron su apariencia externa. Para ello, la mayoría tomó precauciones con el fin de evitar ser molestados por las autoridades; eliminaron de las aulas imágenes, catecismos, libros y medallas; los religiosos cambiaron el aspecto exterior de su vestimenta, y el nombre de sus establecimientos. Estas medidas no impidieron que continuaran las visitas de los inspectores.

En la actuación de las autoridades educativas se observó, en general, un espíritu de moderación y objetividad frente al problema, lo que hizo posible una coexistencia pacífica de éstas con los colegios que, aún contraviniendo la ley, seguían funcionando.

La postura pasiva del Estado no satisfizo las ambiciones de la Iglesia, que no se resignaba a ver limitada su influencia en el campo educativo; su posición se hizo más beligerante día a día, con lo que demostraba que estaba dispuesta a recuperar el terreno perdi-

do ante el Estado. En general, los católicos apoyaban esta posición y estaban dispuestos a dar la batalla. Algunos sucesos vinieron a alterar la tranquilidad social, hechos que encendieron los ánimos de los grupos conservadores.

En febrero de 1921 y en mayo de 1922 se produjeron dos bombazos, uno en el altar mayor de la Basílica de Guadalupe, y el segundo en las instalaciones de la ACJM, a la vez que se expulsó del país al Delegado apostólico por bendecir la primera piedra en el cerro del Cubilete en 1921; en 1923 y en 1924 se procedió igual con los sacerdotes extranjeros que participaron en el Congreso Eucarístico. Estos incidentes, que culminaron con el asesinato de Obregón por militantes católicos en 1928, fueron parte del problema religioso.

La Iglesia sumó sus fuerzas y fortaleció sus agrupaciones. Entre las más interesadas por obtener reivindicaciones educativas destaca la Unión Popular de Jalisco (1924), con su objetivo principal de luchar contra el laicismo. Los militantes hablaban de la escuela oficial como "escuela de miedo" puesto que "obligaba al niño a esconderse para realizar sus prácticas religiosas".[199] En 1926 el padre Bernardo Bergoend, de origen francés y fundador de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, propuso la creación de la *Liga Cívica de la Defensa Religiosa*, grupo que incorporó en sus filas a un gran número de organizaciones católicas durante la guerra cristera. Esta organización, que no tendría las características de un partido político, defendería "los derechos reconocidos universalmente a la Iglesia y la libertad de enseñanza negada en el artículo 3° constitucional". Obviamente, la UNPF se sumó a estas organizaciones, que debatieron el monopolio estatal de la educación, en contraposición al que se había adjudicado la Iglesia en el siglo anterior; se señaló a la escuela oficial como perjudicial para la paz y la familia, se le culpó de los efectos nefastos que esta

199 Uno de ellos fue Anacleto González Flores un militante cristero que estaría a favor de la resistencia pasiva mediante boicots y omisión del pago de impuestos (Rius Facius, 1963: 144; González, 1921: 116).

educación producía en la formación de los niños. Asimismo, se consideraba que en las escuelas laicas se pervertía la inteligencia y se producían hombres dañinos para la sociedad y sus gobiernos. A los que atacaban a la religión en las escuelas se les debía considerar, según decía un miembro de la Asociación Católica Nacional, como "enemigos públicos y jurados del orden y de la paz de la familia, de la sociedad y de todo gobierno honrado", implicando con su aseveración la imposibilidad de formar conciencias honestas con una educación de tipo oficial (González, 1921: 109). El discurso constante de las organizaciones católicas hacía ver a la educación pública como una institución intrínsecamente perversa, cuyo objetivo no era otro que deformar las conciencias de la niñez.

En los años del Maximato (1928-1934) al laicismo se sumaron las ideas socialistas que cundieron entre varios sectores. El tema educativo siguió siendo motivo de gran efervescencia ideológica y la idea de implantar un socialismo educativo se topó con un grupo contestatario que lucharía denodadamente en contra de esta disposición que finalmente se formalizó al promulgar, en el artículo 3°, la educación socialista. Otro problema de igual magnitud fue la idea de ofrecer un curso de educación sexual en las escuelas, idea que enojó a padres de familia que la consideraban "innecesaria y peligrosa", y cuestionaron la capacidad del Estado para impartirla. El asunto llegó a tales extremos que provocó la renuncia del Secretario de Educación, Narciso Bassols. Tanto el socialismo educativo como la educación sexual se entendieron como acciones del gobierno para terminar con la tradición, con la Iglesia católica y con el derecho de educar de los padres de familia. Este proceso tuvo implicaciones sociales y religiosas que conmovieron profundamente la vida, tanto de las escuelas particulares, como del ámbito cotidiano.

En 1934 el artículo 3° Constitucional fue modificado para establecer la educación socialista. La indefinición del concepto socialista dio pie a las más diversas reacciones. La práctica del nuevo artículo dependió de las condiciones de cada localidad y de la interpretación, actitud e intereses de autoridades gubernamentales

y educativas, padres de familia y maestros. Los programas oficiales establecieron como prioridad despertar en el estudiante conciencia de su responsabilidad en la construcción de una sociedad equitativa y justa. Los problemas de las clases populares y los derechos de los trabajadores deberían ser el principal motivo de la labor educativa y las actividades escolares.

La postura de los católicos fue la de no ceder ante las presiones del Estado, por lo que aun en los años de la persecución más difícil abrieron grupos que trabajaron sin autorización legal. Estos grupos fueron células educativas que continuaron con su tradición religiosa y se negaron a poner en práctica los programas y principios socialistas. Recibieron varios nombres como "grupos escolares clandestinos", "escuelas hogar", "centros hogar" y "operación escuela". Según un cálculo de la época en 1935 unos 25 000 niños del Distrito Federal recibieron educación en estos grupos (*Los hermanos maristas*: 231).

UNIDAD NACIONAL, LAICISMO "LIGHT"

A partir del gobierno del presidente Manuel Ávila Camacho, en 1940, se inició una etapa de reconciliación que favoreció al sistema privado de educación; en estos años se inició el período que se conoce como de "unidad nacional" en que la Iglesia católica adquirió mayor presencia en la sociedad mexicana, recuperó espacios en la educación e incluso en la política, se organizaron partidos y movimientos con ideologías conservadoras.

La Iglesia prefirió mantener buenas relaciones y aceptar los logros que hasta entonces había obtenido, en lugar de sostener una lucha desgastante y estéril. No así la Unión Nacional de Padres de Familia, más radical o menos política que la misma Iglesia, quien mantuvo una posición combativa en todo momento en contra del laicismo y la educación socialista y que enfocó todas sus baterías para lograr la modificación del artículo 3°, misma que se logró en diciembre de 1946.

Hacia finales de la década de los sesenta el Estado era ya la fuerza hegemónica en la educación tras otro "pacto" no explícito con las instituciones educativas y la Iglesia. El presidente Adolfo López Mateos, en 1958, anunció la puesta en marcha de una reforma escolar que culminaría con lo que se conoce como "Plan de once años", primer esfuerzo de planificación educativa en México para incorporar a todos los niños a la escuela. El punto culminante de este plan fue la idea de editar y distribuir libros de texto para todos los niños de primaria, con el objeto de hacer la educación más democrática y efectivamente gratuita. El texto se convirtió en obligatorio y la discusión que esto provocó alcanzó niveles alarmantes, en los sectores de derecha, sobre todo en las escuelas confesionales.

La Unión Nacional de Padres de Familia encabezó la lucha, a la que se unieron otros grupos afines. Los particulares no lograron alterar las decisiones gubernamentales, ya que el Estado logró imponer su uso obligatorio, mediante una posición de tolerancia con los particulares, de manera que fue posible el que se le utilizara como texto complementario en las escuelas particulares, muchas de las cuales lo tenían pero no lo usaban.

Los cambios que se dieron en la Iglesia postconciliar tuvieron importantes repercusiones en el campo de la educación católica, al abrirse a posiciones más democráticas. La Iglesia reafirmaba su misión específica de promover la educación cristiana entre todos sus fieles. Consideraba su "incuestionable derecho de abrir escuelas precisamente en cuanto que es servidora de todos los hombres". El segmento progresista de la Iglesia se fue alejando cada vez más de la derecha, viéndose en ella, una gran fragmentación de posturas.

En efecto, algunos sectores de la Iglesia como los jesuitas y maristas, siguieron considerando prioritaria a la escuela, aunque no como había funcionado hasta entonces. Se manifestó la necesidad de una "renovación total y profunda" para dejar de "perpetuar y consolidar estructuras injustas" (*La reforma educativa según el Episcopado mexicano*: 18).

Se pretendía por el contrario, que la educación católica fuera uno de los mejores medios para transformarlas. Esto llevó a un cuestionamiento muy serio sobre la función de las escuelas confesionales, y del papel que éstas jugaban como reproductoras de un sistema social injusto.

En los primeros años de la década de los sesenta el anticomunismo tuvo una fuerza y una coherencia que no se había visto antes. Esta campaña fue más virulenta en la Ciudad de México. Algunas muestras de ello fueron las concentraciones masivas de repudio al comunismo. Una de éstas se realizó el 15 de mayo de 1961 en la Basílica de Guadalupe y reunió a miembros de muchas organizaciones de laicos católicos. La "fervorosa multitud" se calculó en más de cincuenta mil personas.[200]

Los años que van de la aparición de los libros de texto gratuito hasta su reforma en 1973 coinciden con el periodo conocido como del "desarrollo estabilizador", caracterizado por un acelerado crecimiento de la economía, baja inflación y una gran estabilidad económica, que se basaba en los sectores agropecuario, industrial y turístico. El presidente Gustavo Díaz Ordaz enfrentó los problemas provocados por la política del "palo y la torta", misma que venía ejerciendo la represión institucionalizada que desembocó en el penoso movimiento estudiantil del 68. El sistema educativo era uno de los más deteriorados al final del movimiento. La reforma educativa fue una de las demandas que se hicieron al gobierno, misma que puso en práctica el presidente Luis Echeverría, entre cuyos objetivos estaba el de trasformar la economía, las artes y la cultura por medio de de la modernización de las mentalidades. Ese mismo año se expidió la Ley Federal de Educación que en su artículo quinto estipulaba que el Estado conservaba el derecho de autorizar a los particulares la facultad de impartir educación; para este momento ya no hubo impugnaciones ni de la derecha, ni de la Iglesia; por el contrario, se alababan los esfuerzos realizados por las autoridades educativas de los últimos años. Aunque la Iglesia

200 ACM, *Boletín de la Junta Central*, vol. 25, núm. 1-2, mayo-junio, 1961, p. 28.

siguió considerando prioritaria a la escuela, manifestó la necesidad de una "renovación total y profunda" que hiciera posible una sociedad menos desigual (*La reforma educativa según el Episcopado mexicano*, 18).

La etapa que va hasta finales de los ochenta es de relativa calma y consolidación de otro tipo de escuelas particulares. Para entonces se hace evidente una fractura interna en la Iglesia, que hasta entonces se había mantenido con una cierta unidad de pensamiento. Adquieren fuerza grupos religiosos que retomaron el interés por transmitir los valores cristianos, con la más tradicional de las posturas católicas, como los Legionarios de Cristo o el *Opus Dei*, que a su vez se identifican con las posturas más radicales de la derecha católica. Estos grupos se han expandido y dedicado a la captación de los sectores económicamente más poderosos, ligados a las esferas del poder económico, para dirigir la educación de sus hijos.

Los últimos años son testigos de cambios importantes en la legislación concerniente a las relaciones Iglesia y Estado, lo que implica necesariamente una correspondencia con la derecha confesional. Carlos Salinas de Gortari hizo público su propósito de modernizar la relación del Estado con las Iglesias, y promovió la modificación del marco jurídico que la regula. La iniciativa otorgó a las Iglesias la posibilidad de impartir educación de todos tipos y modalidades, incluso la religiosa en los planteles particulares. El artículo 3° constitucional, fue modificado en 1992, en términos de limar las inquietudes de los grupos de derecha dando fin a la disputa ideológica por la educación.

Con esta reforma el laicismo quedó instalado como obligatorio para las escuelas públicas y, de alguna manera, las escuelas confesionales lograron su objetivo secular. Sin embargo, queda claro que para la mayoría de los católicos la separación Iglesia-Estado es un hecho incuestionable y aceptado.

Masonería cristiana en México: la otra narrativa

Edgar Valle Álvarez
Universidad Panamericana

INTRODUCCIÓN

En muchos sentidos la historia de las mentalidades aún está plagada de mitos reduccionistas que por lo general oscilan hacia dualismos cómodos, de fácil digestión intelectual, pero que terminan por obscurecer el hecho histórico y la complejidad de su contingencia. El supuesto antagonismo histórico entre cristianismo, particularmente de corte católico, y la masonería es uno de estos casos. Aunque es cierto que la excomunión decretada en 1738 por el Papa Clemente XII en su bula *In Eminenti*, abona terreno fértil para esta concepción, la relación entre ambas instituciones es mucho más compleja de lo que suele suponerse cuando ésta se estudia en su evolución histórica.

Lo primero para avanzar en esta comprensión es entender que hoy en día no existe algo que pueda llamarse Masonería Universal, y difícilmente puede encontrarse algo similar a largo de la historia; entendiendo esto como un cuerpo homogéneo y que actúa de manera unidireccional como si fuera un actor racional unificado. Esto es cierto, más allá de la frases y mitos autocomplacientes que pregonan muchos de sus miembros, más allá incluso de todas las teorías de conspiración que encuentran en este tipo de organizaciones una explicación simplista a las revueltas sociales, a lo derroteros políticos y, en general, a casi cualquier sobresalto que trastoca el curso lineal de los acontecimientos históricos. Elucubraciones, que hasta cierto punto se han nutrido de la confusión que nos ha heredado el final de la edad moderna respecto a la francmasone-

ría, pues si hoy en día esta organización y la religión cristiana se perciben como antagonistas, o en el mejor de los casos, competidores en el ámbito espiritual, se debe a una narrativa construida en su mayor parte a lo largo del siglo XIX y reforzada en gran parte del siglo XX. Una situación ampliamente documentada en la historia de la masonería europea y norteamericana, y aunque la documentación es mucho más escasa, evidente también en el caso de México.

El inicio de esta narrativa liberal masónica bien puede fecharse en 1723 con las famosas constituciones de Anderson,[201] las cuales dieron origen a una reforma general de toda la masonería inglesa, particularmente, buscando limitar las pugnas confesionales que tantos enfrentamientos civiles generaran en aquel país. Sin embargo, sería hasta 1813, con el establecimiento de la Gran Logia Unida de Inglaterra, que estas reformas culminarían en la visión de una masonería deísta, ampliamente descristianizada e incluso de cuño anticlerical. En el caso de México, sería precisamente en ese mismo año, 1813, cuando se tiene noticia por pluma de José María Luis Mora, del establecimiento de las primeras logias en nuestro país.[202] Dicha sincronización, entre el surgimiento "formal" de la masonería en nuestro país y el triunfo en Europa de una narrativa que promueve una masonería llamada "liberal", conocida comúnmente como "andersoniana", es relevante para entender que ideológicamente, aunque no ritualmente, la masonería en México surge en cierta forma como heredera directa de esa visión masónica específica, la cual fuera resultado de la amplia discusión, de casi un siglo, sobre el origen y objeto de la francmasonería.

201 James Anderson (1680-1739), Presbítero de la Iglesia de Escocia, fue encargado en septiembre de 1721 por la Gran Logia de Inglaterra de escribir una historia de la francmasonería, misma que sería publicada en 1723 bajo el título de *Las Constituciones de los Francmasones*.

202 José María Luis Mora, *Obras sueltas*, México, Porrúa, 1963, pp. 7-9 en Manuel Ferrer Muñoz, *La Formación de un Estado Nacional en México*, UNAM, 1995, p. 120.

EL SURGIMIENTO DE LA NARRATIVA LIBERAL MASÓNICA: INGLATERRA Y FRANCIA

Como ya se ha mencionado, en 1723, y posteriormente en 1738, el Pastor James Anderson, con la ayuda del también Pastor Jean-Théophile Desaguliers, publicó por vez primera unas Constituciones masónicas, las cuales serían la formalización de una serie de manuscritos que eran utilizados en diversas logias de Inglaterra y Escocia, y que servían de guía a los encargados de dirigir los trabajos de estas organizaciones. Pero lo que sucedió entre 1717 (fecha de creación de la innovadora Gran Logia de Inglaterra) y la publicación de estas constituciones, "fue no sólo un acopio de gran número de antiguos manuscritos de logias inglesas, sino sobre todo su eliminación, para evitar la continuidad de los antiguos rituales y centralizar en todas las logias la nueva versión restrictiva elaborada por Desaguliers y Anderson".[203] Sin embargo, a pesar de ese esfuerzo de depuración, sobreviven hasta nuestro días antiguos manuscritos, comúnmente conocidos como los *Old Charges*, que nos permiten entrever el espíritu de trabajo que había en las antiguas logias; tal es el caso del manuscrito *Regius* de 1390, el *Cook* de 1410, o los *Estatutos de Ratisbonne* de 1459, que en particular abren con las siguientes líneas:

> En el nombre de Dios Padre, del Hijo, del Espíritu Santo y de Santa María, madre de Dios, de sus santos bienaventurados, los cuatro santos coronados de memoria eterna, consideramos que para conservar la amistad, unión y obediencia, fundamento de todo bien, de toda utilidad y beneficio de todos, príncipes, condes, señores, localidades y conventos, construidos ahora y en el futuro, Iglesias, edificaciones de piedra o construcciones, debemos formar una comunidad fraternal; todo ello por el bien y utilidad de todos los Maestros y Compañeros del cuerpo del oficio de trabajadores de piedras; [….] Para que nuestra empresa cristiana

203 Ferrán Iniesta, "Cristianismo y Masonería. Iniciación cristiana frente a Masonería moderna", *mimeo*, 2009, p. 3.

> sea válida en todo tiempo, nosotros, Maestros y Compañeros de dicho oficio, originarios de Spire, Strassburg y Ratisbonne, en nuestro nombre y en el de todos los demás Maestros y Compañeros de dicho oficio ya mencionado, hemos renovado y clarificado las viejas tradiciones.[204]

A pesar de esta innegable herencia cristiana dentro de la masonería, la acción decidida de los pastores Anderson y Desaguliers fue adoptada con rapidez entre los ámbitos más relevantes de la sociedad inglesa y posteriormente en la Europa continental, lo que en gran parte se debió a que los sectores europeos más educados buscaban una vía de conocimiento que no hallaban en su religiosidad cotidiana, excesivamente rígida y marcada por las guerras confesionales que durante los siglos XVII y XVIII habían dividido al continente. En cuanto al contenido doctrinario de esta reforma bien puede decirse que tuvo "dos grandes ejes: simplificación ritual respecto a la Edad Media y eliminación progresiva —y rápida— de los aspectos cristianos más relevantes".[205] A pesar de que Anderson y Desaguliers eran hombres de Iglesia, no hay que olvidar que particularmente el segundo era partidario ferviente del pensamiento ilustrado, y es necesario entender que una de las principales motivaciones de su propuesta consideraba que la reducción del carácter marcadamente religioso de la Orden facilitaría una mayor concordia entre miembros de distintas confesiones, abriendo al mismo tiempo las puertas de esta organización a la moda intelectual de la época: el pensamiento ilustrado cientificista. De esta forma, las constituciones de Anderson definían la existencia de un Principio Supremo y recordaban la necesidad de ser religioso, pero consentían en una especie de erasmismo que derivó a la larga en un deísmo vago, el cual facilitaría el paulatino proceso de descristianización. Así, a finales del siglo XVIII no era difícil en-

204 El documento completo puede consultarse en la siguiente dirección electrónica: http://www.compagnonnage.info/compagnons-tailleurs-de-pierre/ratisbonne.htm

205 Iniesta, *op. cit.*, p. 5.

contrar logias, tanto en Inglaterra como en Francia, que contaran entre sus filas con ateos militantes.

Laurence Dermott, católico irlandés radicado en Londres, es quien mostraría cierta oposición al camino que seguían las reformas andersonianas, emprendiendo en 1751 la formación de una nueva Gran Logia, que pronto sería conocida como la de los *Ancients* o Antiguos, en oposición a la de los *Moderns*, seguidores de Desaguliers y Anderson. Como parte del trabajo dentro de esta Gran Logia, Dermott publicaría en 1756 unas constituciones con el título de *Ahiman Rezon*, que en lo concerniente a Dios y la religión dirían:

> Un masón está obligado por su mandato a creer firmemente en la verdadera adoración del Dios eterno, al igual que en todos esos registros sagrados que los dignatarios y Padres de la Iglesia han compilado y publicado para el uso de todos los hombres buenos: para que nadie que entienda correctamente el Arte, sea arrastrado por la senda irreligiosa del infeliz libertino, o sea inducido a seguir a los arrogantes profesores del ateísmo o deísmo [...].[206]

Esta visión de Masonería expresada por Dermott era claramente tradicional, pues no sólo reivindicaba una visión teísta establecida en los "registros sagrados", sino que establecía el cristianismo como consustancial al "Arte". Sin embargo, a la postre, con la unión de *Antiguos* y *Modernos* en 1813 bajo la Gran Logia Unida de Inglaterra, muy poco de este espíritu tradicional al que apelaba Dermott sobrevivió, al grado de que entre los historiadores de la masonería hoy no queda duda alguna que la batalla de *Ancients* contra *Moderns* la perdieron los primeros. Una situación que daría paso al triunfo de una narrativa liberal masónica, donde la logia —antes estrechamente asociada al altar— se volvería anticlerical,

206 El documento completo puede consultarse en la siguiente dirección electrónica: http://books.google.com.mx/books?id=RnUIAAAAQAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

vinculándose fuertemente a una agenda política, que por lo general promovía el fin del antiguo régimen en Europa y América.

El movimiento encabezado por Dermott en Inglaterra, tendría en suelo francés su propio desarrollo, que en este caso florecería de la mano de los católicos jacobitas. Es importante entender que la guerra civil inglesa, entre orangistas-hannoverianos y estuardistas, alinearía de forma espectacular al sector masónico católico inglés junto a escoceses e irlandeses —en su mayoría obedientes a la Logia de los *Ancients*—.[207] Así, cuando los Estuardo se refugiaron en Francia, aportaron a dicho país una percepción distinta de la nueva masonería especulativa. Tanto Jacobo III como su descendencia en el exilio francés, así como las tropas anglo-escocesas que les siguieron, fueron muy activos masónicamente, y las logias militares jacobitas o "escocesas" impregnaron muchas de sus características a las nuevas logias francesas, muy allegadas en sus formas organizativas a los "andersonianos" de la Gran Logia de Inglaterra.

En este contexto, no debe extrañar que el mismo Gran Maestro de la moderna obediencia inglesa, que firmó las Constituciones de Anderson en 1723, el Duque Philip de Wharton, convertido al catolicismo y en ruptura abierta con la obediencia creada por Anderson y Desaguliers, llegase a ser el fundador y Gran Maestro de la primera obediencia masónica continental en 1729, la Gran Logia de Francia.[208] De esta forma, a inicios de la década de 1730, la inmensa mayoría de logias en Francia era profundamente cristiana, y un sector importante de ellas, católico. Y fue durante el largo exilio estuardista en Francia e Italia, cuando Andrew Michael Ramsay, caballero inglés de orientación jacobita, conocido en algunos textos como *Eques a Penna Ruba*, asombró a su auditorio masónico francés al hablar en 1736 y 1737 del sentido de una caballería renovada en pos de la verdad interior y de la justicia en las naciones, que de acuerdo con Roger Dachez, sería el punto

207 Para una descripción detallada de estos acontecimientos ver Roger Dachez, *Histoire de la franc-maçonnerie française*, Presses Universitaires de France, 2003.

208 Iniesta, *op. cit.*, p. 6

medular de lo que más tarde se llamaría en Francia "escocismo".[209] Sin embargo, a diferencia de lo que ocurriría en Inglaterra, donde las diferencias entre tradicionales (*ancients*) y liberales (*moderns*) se resolverían de una forma pacífica, en Francia esta expresión de la masonería tradicional sería cortada de tajo cuando el proceso revolucionario tomó por asalto la dirigencia de la Orden de los constructores.

Como lo explica claramente el historiador argentino Eduardo Callaey, durante la Revolución Francesa, la guillotina hizo de los masones víctimas mucho más que verdugos, ya que los jacobinos vieron en los masones peligrosos defensores de la religiosidad, incluso en sus modalidades más espirituales.[210] A diferencia de que lo que popularmente se afirma, la masonería no dio origen a la Revolución Francesa, a pesar de que incluso se haya intentado atribuir a los revolucionarios de Weisthaupt, en Baviera, —conocidos como Illuminati— la infiltración en la masonería racionalista francesa hasta desencadenar la revolución de 1789, situación que ha sido debidamente descartada por los historiadores masónicos.[211] Por el contrario, fue el proceso revolucionario el que acabó con la masonería, al grado de que el 13 de mayo de 1793 el Gran Oriente de Francia, última obediencia masónica en funciones en aquel momento, entrará en suspensión de actividades.[212]

En los siguientes nueves años, entre 1795 y 1805, las obediencias masónicas francesas irían retomando los trabajos de una manera tímida, pero ya desde una perspectiva decididamente liberal, acorde a los principios políticos de la revolución y posteriormente del Imperio. Esta nueva reestructura de la masonería llevaría a la Fundación del Supremo Consejo de Francia del Rito Escocés Antiguo y Aceptado en 1804, por el Conde de Grasse y Marqués de

209 Roger Dachez & Jean-Marc Pétillot, *Le Rite Écossais Rectifié*, Presses Universitaires de France, 2010, p. 18.

210 *Cfr*. Eduardo Callaey, El mito de la Revolución Masónica, Nowtilus, 2007.

211 *Cfr*. Daniel Ligou, *Histoire des francs-maçons en France*,Privat, 1987.

212 Robert Amadou, *La Tradition Maçonnique*, Cariscript, 1986, p. 152.

Tilly, dando paso a la Gran Logia General Escocesa, reguladora de lo que comenzaría a llamarse "los altos grados" del escocismo. El 3 de diciembre de ese mismo año, por imposición del Emperador Napoleón, el Gran Oriente de Francia se vería forzado a firmar el "Acta de Unión", o concordato, con la Gran Logia General Escocesa, nombrando a José Bonaparte como Gran Maestro, a Luis Bonaparte como Gran Maestro Adjunto y como dignatarios adicionales a miembros de su círculo cercano, particularmente Cambacéres, Lebrun, Kellerman, Murat y Masséna.[213]

A partir del año siguiente, 1805, Cambacéres y Murat pasarían a ser, respectivamente, Primer y Segundo Gran Maestro Adjunto del Gran Oriente de Francia. Con este nombramiento, entre 1805 y hasta su dimisión en 1821, Jean Jaques Regis de Camaceros, duque de Parma, exsegundo Cónsul de la República Francesa y uno de los principales autores del Código Napoleónico, iría tomando control —en forma forzada— de la masonería francesa, centralizando todos los ritos bajo el Gran Oriente de Francia. Aunque no existe evidencia precisa de la filiación masónica de Napoleón I, es claro que la instrumentalización política de la masonería constituyó una política de Estado durante su Imperio, de ahí que el círculo cercano al Emperador, incluidos sus hermanos y la misma Josefina, fueran miembros destacados de estas organizaciones.

De esta forma, durante el primer cuarto del siglo XIX, las dos principales potencias masónicas con mayor influencia para el desarrollo de la masonería en suelo americano, Inglaterra y Francia, profesarían un culto masónico que mantendría hasta cierto punto la estructura ritual tradicional, pero con una fuerte dosis de ideología política ilustrada, así como un declarado deísmo, y en el menor de los casos, un vago teísmo, casi totalmente descristianizado. Una espiritualidad alejada del altar, fuera del "yugo de la religión", se volvería el ideal de esta masonería liberal. El problema es que para dar consistencia a esa narración era forzoso romper con el pasado, con lo que representa la tradición, incluso con los mismos

213 *Ibíd.*, p. 154

vestigios históricos de la orden. Dicho de otro modo, durante el siglo XIX la masonería se exportaría y multiplicaría rápidamente como forma de organización, pero desprovista de su sentido interno.

EL ETHOS DE ORIGEN DE LA FRANCMASONERÍA EN MÉXICO

Bajo este agitado contexto europeo de redefinición y reestructuración, es como se daría el desembarco de la francmasonería en México, la cual bien puede decirse que tendría tres vías de influencia. En primer lugar llegaría a la corte virreinal de la mano de emigrantes franceses, y por tanto es de suponer que su versión sería la del Rito Francés y lo que más tarde serían las bases del Rito Escocés Antiguo y Aceptado.[214] Sin embargo, resulta probable que la influencia de esas primeras logias ya haya sido de un espíritu andersoniano o liberal, pues en cierta forma, el hecho de que el Consejo de España e Indias promulgara una Real Cédula en 1751 donde se detallaran las medidas a tomar cuando las autoridades aprehendiesen a un masón, ordenando la derogación de cualquier fuero al que el cautivo pudiera apelar, incluido el militar, nos hace ver que la vinculación real o imaginaria de esa primera masonería novohispana con la corriente liberal y anticlerical no pasó desapercibida para las autoridades peninsulares y novohispanas.[215]

Como segunda vía de influencia estaría la masonería que podríamos llamar liberal filohispanista, de herencia ritual franco-española, al estilo del escocismo francés postrevolucionario. Este tipo de masonería habría sido trasladada a territorio español du-

214 Ariel Arnal, "Masonería Cristiana en México", *Cultura Masónica. Es. Revista de Francmasonería*, año I, núm 3, abril, 2010, p. 48.

215 Rogelio Aragón, "La masonería en las revoluciones decimonónicas de México", Hispania Nova, núm. 8, 2008.

rante la ocupación francesa entre 1808 y 1813,[216] la cual además de haber llegado de manos de destacados miembros de la corona española, como Manuel Codorniu —médico del último Virrey O'Donojú—, también pudo haber sido trasladada directamente bajo influencia de logias militares destacadas en la Nueva España. Sin embrago, la ausencia de fuentes históricas sólidas difícilmente nos permite fechar antes de la consumación de la Independencia el establecimiento formal de este tipo de masonería, pues sólo la prensa local de la época nos permite suponer la existencia de este tipo de logias en 1810 y 1820.[217]

De lo que sí hay certeza respecto a esta vertiente masónica es que en 1822 existía un Soberano Gran Consistorio Territorial Yucateco del Rito Escocés de Francos Masones Antiguos y Aceptados, grado 32, el cual constituiría al menos una logia que pasaría de practicar el rito de York al escocés, y que más tarde pasaría a cobijo del Gran Consistorio Veracruzano. Por la evidencia recaba hasta ahora, se sabe que esta organización masónica respetaba los grados, nombres, estructura, y símbolos del Rito Escocés Antiguo y Aceptado, tal y como se reconoce en Francia.[218] El discurso político de la época, poderosamente influenciado por los independentistas, identificaría a prominentes miembros de esta vertiente masónica como españoles favorables a la monarquía constitucional, aristocráticos y centralistas, conceptos que más tarde serían aso-

216 Cfr., José María García León, *La Masonería Gaditana. Desde sus orígenes hasta 1833*, Quorum Libros, 1993.

217 María Eugenia Vázquez Semadeni, "La masonería en México, entre las sociedades secretas y patrióticas, 1813-1830", *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña*, vol. 2, núm. 2, diciembre 2010-abril 2011, p. 27.

218 Carlos Francisco Martínez Moreno, "La Sociedad de los Yorkinos Federalistas, 1834. Una propuesta hermenéutica de sus estatutos y reglamentos generales a la luz de la historia la Masonería", *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña*, vol. 1, núm. 1, mayo 2009-noviembre 2009, p. 222.

ciados y englobados bajo el término de "escoceses". Sin embargo, es importante señalar que aun cuando muchos de sus miembros se identificaban con este ideario político, los miembros de estas logias escocesas eran heterogéneos en cuanto a su ideología, muchos de ellos difícilmente podrían haber sido declarados enemigos de la independencia. Ejemplo de ello fue el insurgente Nicolás Bravo, de filiación escocesa.

Finalmente, en tercera instancia estaría la influencia masónica inglesa y norteamericana. Aunque la historia de la masonería en los Estados Unidos es un capítulo aparte, resulta innegable adelantar que su desarrollo y apogeo estuvo estrechamente vinculado a las reformas introducidas por los *Modernos* en Inglaterra, las cuales permitían a los pobladores de este país, principalmente de confesión protestante, desenvolverse con mayor soltura dentro de una masonería proclive a un cristianismo más ambiguo y con cierta tendencia al anticlericalismo particularmente romano. La influencia decisiva de esta forma de masonería, conocida como yorkina —aunque su denominación correcta es *del antiguo gremio*—, se arguye que llegó a México durante la segunda década de siglo XIX, con la formación de al menos tres Logias en la región de Veracruz y la Península de Yucatán, las cuales recibirían su carta patente de la Gran Logia de Luisiana (Denslow): Los Amigos Reunidos Nº 8 (Veracruz-30 de abril de 1816), Reunión de la Virtud Nº 9 (Campeche 12 de abril de 1817) y La Aurora Nº 18 (Mérida 1817). Como es conocido por muchos, esta masonería sería fuertemente apoyada por Joel R. Poinsett durante su estancia en México como ministro plenipotenciario de los Estados Unidos (1825-1830), quien solicitaría a la Gran Logia de Nueva York cartas patentes, concedidas el año siguiente, para dos logias jurisdiccionadas a la *Gran Logia Nacional Mexicana de Antiguos y Aceptados Masones del Rito de York*, fundada en 1825.[219]

Desde sus inicios este tipo masonería habría sido instrumentalizada con un claro propósito político, pues de acuerdo con re-

219 Martínez Moreno, *op. cit.*, p. 219.

latos del propio Poinsett y de Antonio J. Valdés, la intención de difundir el rito de York en México "fue combatir al partido fanático (escocés) con sus propios medios, es decir, a través de la masonería, [además de difundir] los principios liberales, republicanos y federales entre quienes debían gobernar al país".[220] Debido a esta fuerte orientación política y a la efervescencia social de estos años, en las logias y cuerpos superiores del rito York quedó reunido un grupo ampliamente heterogéneo, formado por expartidarios del gobierno imperial de Agustín de Iturbide, defensores del sistema republicano federal, por algunos exinsurgentes y por una gran cantidad de miembros de los sectores sociales intermedios del país. El destacado trabajo doctoral de María Eugenia Vázquez Semadeni, muestra hasta qué grado la masonería yorkina habría llegado a constituir un centro de activismo político que adoptó la bandera de la independencia, la federación y la amplia participación política, por encima de cualquier pretensión iniciática y esotérica, al grado de convertirse en un club social o una estructura de organización política nacional.[221]

Ya otros autores, como Thomas B. Davies, han cuestionado el carácter masónico de esta asociación, debido a estas mismas razones.[222] Sin embargo, debido a su reconocimiento por otras Grandes Logias, su estructura interna y su procedimiento ritual, sería difícil negar que lo fue. Finalmente muchas logias inglesas y francesas, pre y postrevolucionarias, habrían funcionado en un sentido similar. Así pues, estas tres vertientes de la masonería, desde el momento mismo de su instalación en México, habrían nacido con la simiente de la masonería liberal andersoniana, que a lo largo del siglo XIX, tanto en México como en Europa, iría tomando un cariz cada vez político, más anticlerical y en algunos casos anticris-

220 Vázquez Semadeni, *op. cit.*, p. 28.

221 María Eugenia Vázquez Semadeni, *La interacción entre el debate público sobre la masonería y la cultura política*, 1761-1830, El Colegio de Michoacán, 2008.

222 Thomas B. Davies, *Aspects of Freemasonry in modern Mexico: An example of social cleavage*, Vantage Press, Nueva York, 1976.

tiano. Por ello resulta debatible lo que una parte de la historiografía señala respecto a que las disputas entre escoceses y yorkinos se habrían trasladado al ámbito político, pues en realidad las disputas políticas son las que se habrían trasladado a la masonería. Incluso podríamos decir que esa conciencia de la instrumentalización política de la masonería fue la que llevaría a crear el 22 de agosto de 1825 el Rito Nacional Mexicano, presentándose como una tercera opción, con la finalidad expresa de unificar a los masones mexicanos y limitar al mismo tiempo la influencia extranjera, tanto de corte federalista como filohispanista. La politización de este nuevo rito llegaría al grado de que en 1865 dejaría de trabajar "A la Gloria del Gran Arquitecto del Universo", para hacerlo "Al triunfo de la verdad y el progreso del género humano", cerrando cualquier aspiración de realización espiritual.

Dada esta preeminencia de lo político sobre cualquier desarrollo iniciático, no sorprende que la relación entre masonería e Iglesia en México haya surgido en medio de fuertes tensiones. Durante la segundo mitad del siglo XIX, por ejemplo, dada la desastrosa situación económica y política tras la guerra con Estados Unidos y la Guerra de Reforma, los gobiernos liberales de Comonfort, Juárez y Lerdo de Tejada, tuvieron que fortalecer a la República federal en detrimento de las relaciones con la Iglesia católica romana, atacando directamente a sus bienes económicos. Situación que la Iglesia consideró que provenía sin duda de las dañinas ideas y principios de la masonería.

Ya en el siglo XX, la aplicación de la Constitución de 1917, en la que se separaba de manera definitiva y radical a la Iglesia del Estado, materializaba la pérdida de todos los privilegios económicos y políticos de esta institución religiosa. A partir de este momento la masonería liberal mexicana, íntima y mayoritariamente ligada al poder, radicalizó entonces su lectura sobre los principios y orígenes cristianos del simbolismo masónico, laicificando los mismos de modo aún más extremo de lo que muchos años antes lo hiciera el Gran Oriente de Francia. A partir de entonces, y hasta la fecha, la masonería mexicana ha encontrado en la Iglesia católica, y

en la práctica religiosa de sus fieles, al enemigo por antonomasia, mismo que desde su punto de vista, la Orden debe combatir para lograr así el progreso social y económico de México. Sin embargo, esta visión de lo que es la masonería resulta incompleta, pues en aras de su coherencia narrativa liberal, desconoce de manera tácita los referentes históricos de la Orden, así como el sentido profundo e innegablemente cristiano de muchos de sus símbolos.

LA MASONERÍA TRADICIONAL CRISTIANA: LA RECTIFICACIÓN ESCOCESA

Durante el siglo XVIII, antes de la Revolución Francesa, mientras agrupamientos masónicos racionalistas, como los ya mencionados, trataban de hallar una vía no religiosa al conocimiento último de la realidad, otros sectores masónicos multiplicaron sus esfuerzos por la ruta tradicional, partiendo de una fuerte base de religiosidad cristiana. Un sector poco identificable con el ultramontanismo católico, tanto por la presencia de masones de diversa confesión cristiana como por la excomunión dictada contra los católicos de la Orden, personajes entre los que se encontrarían Martínez de Pasqually, Louis-Claude de Saint Martin y Jean-Baptiste Willermoz, todos ellos con un prestigio masónico considerable.[223] Junto a ellos, otros hombres destacados como Cagnet de Lestère, Du Roy d'Hauterive o Joseph De Maistre, formaron una brillante generación de tradicionales, centrados en la labor iniciática del autoconocimiento espiritual, dejando una herencia inestimable. Sin embargo, entre todos ellos un hombre de posible ascendencia judaica española, nacido en Ginebra, tendría una resonancia enorme en la Francia masónica del siglo XVIII y en la supervivencia de una vía masónica cristiana: Jacques de Livron Joachim de la Tour de la Casa Martínez de Pasqually, conocido comúnmente como Martínez de Pasqually.

223 Jean-François Var, *Jean Baptiste Willermoz. Su obra*, Marsay, Barcelona, 2001.

Como han señalado otros autores, la reformulación doctrinal de este personaje, trazada fundamentalmente en su "Tratado de la Reintegración de los Seres", marcará en Occidente las principales vías iniciáticas cristianas del siglo XVIII, las cuales llegarán hasta la actualidad.[224] Las alegorías que utiliza en su "Tratado" son una peculiar lectura del Antiguo Testamento, pero con un cristocentrismo poderoso que le distingue radicalmente de cualquier cabalismo judaico. En términos cotidianos, Martínez exigía a los miembros de sus logias una práctica religiosa estricta, condición indispensable para un trabajo iniciático ponderado y profundo. El cristianismo no sólo era base indispensable, sino la estructura del trabajo y su misma realización o culminación espiritual.

Tras la muerte de Martínez en Puerto Príncipe en 1724, a donde habría ido por asuntos de una herencia, Jean Baptiste Willermoz, discípulo de éste, comenzaría a trabajar en una reforma general la masonería escocesa, pues desde su perspectiva la influencia andersoniana no llevaba las cosas a buen puerto. De esta forma surgiría el Rito Escocés Rectificado, conocido como RER, en el Convento masónico de las Galias en 1778, el cual estructuraría de forma consistente en 1782, en el Convento de Wilhemsbad, al disolverse la Estricta Obediencia Templaria que dirigía el Duque de Brunswick.

Lo que Willermoz, De Maistre e incluso Saint Martin hicieron en dichos conventos no fue una simple "rectificación escocesa", sino una rectificación radical de la descristianización andersoniana, luchando directamente por la recuperación del espacio iniciático, masónico, que estaba amenazado de degenerar en un club ilustrado o en una asociación política. Willermoz simplificaría el ritual, depurándolo de adherencias exóticas que se habían ido introduciendo, y regresando a lo que él consideraba la simplicidad iniciática escocesa, es decir a sus bases medievales cristianas.

224 Jean-Marc Vivenza, *Les élus coëns et les Régime Écossais Rectifié*, Mercure Dauphinois, Paris, 2010, pp. 22-25.

Durante la Revolución Francesa, y durante la época del primer Imperio napoleónico, el Rito Escocés Rectificado correría la misma suerte que el resto de las obediencias masónicas, cesando su actividad primero y posteriormente resurgiendo bajo el control directo de Camaceros. A pesar de esta situación, la Logia "Le Centre des Amis", bajo dirección directa de Willermoz, seguiría siendo un bastión de defensa para este tipo de masonería tradicional hasta las primeras décadas del siglo XX. Un trabajo únicamente interrumpido entre 1939 y 1947, debido a la Segunda Guerra Mundial y las persecuciones antimasónicas, periodo durante el cual los rituales y trabajo de esta masonería sería resguardado en Ginebra, Suiza, al amparo del Gran Priorato Independiente de Helvecia, quien a su vez regresaría a Francia esta tradición en 1949.[225]

LA INFLUENCIA ESPIRITUAL DEL RÉGIMEN ESCOCÉS RECTIFICADO

En el Régimen Escocés Rectificado confluyen básicamente tres corrientes masónicas, la primera de ellas claramente diferenciada en lo que refiere a su doctrina explícita. En primer lugar encontramos la tradición del sistema de la Orden de los Caballeros Masones Elegidos Cohen de Martínez de Pasqually, orden a la que pertenecieron tanto Willermoz como el llamado "filósofo desconocido", Louis-Claude de Saint-Martin. En segundo lugar hallamos las bases de lo que a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII constituirían los diversos grados y ritos masónicos de la Europa continental. Esa base puede rastrearse de manera formal hasta lo que en la primera mitad de dicho siglo era lo que hoy denominamos Rito Francés y que por entonces se llamaba simplemente "masonería". El Rito Francés derivado de los rituales traducidos de los *Moderns* ingleses (presumiblemente hacia el año de 1726),

225 Hervé Gérolami De Rocca Serra, *Histoire de la Respectable Loge Le Centre des Amis á L`Orient de Paris*, Simourgh, Cannes, 2011, pp. 215-219.

consistía en tres grados simbólicos y cuatro grados más denominados órdenes. Tanto el rito en sus tres primeros grados como la esencia cristiana de sus órdenes constituyen el origen primero de lo que hoy es el Rito Escocés Rectificado.

Bajo la coordinación del barón Karl Gotthelf von Hund, nace en 1751 en ambos lados del río Rin, el Rito de la Estricta Observancia Templaria. A partir de traducciones alemanas de los primeros rituales franceses, los rituales y grados de este rito constituyen el antecedente directo de lo que será formalmente el Rito Escocés Rectificado. Su escala de grados, sus arreos y vestimenta, así como los propios rituales, son muy similares. Sin embargo, en los conventos de Lyon (1774) y Wilhelmsbad (1782), se procede a la "rectificación" de diversas, profundas y definitivas confusiones doctrinales de la Estricta Observancia Templaria, derivadas todas ellas tanto de la introducción de elementos ocultistas comunes en el siglo XVIII, como de pretensiones políticas inadecuadas a una tradición iniciática.[226] Esa "rectificación" masónica es la que daría nombre al nuevo régimen y rito, el Rito Escocés Rectificado.

Si desde la perspectiva histórica el Rito Escocés Rectificado obedece a lo que hemos señalado con anterioridad, desde el punto de vista espiritual hallamos en este rito y régimen dos claras fuentes. Estas son la doctrina de la reintegración de Martínez de Pasqually, así como la herencia teológica de la Patrística cristiana (siglos I al VIII), ambas tradiciones amalgamadas a partir de la Biblia cristiana, con especial incidencia en los textos novotestamentarios. A través de la práctica del Rito Escocés Rectificado, las doctrinas derivadas tanto de la Patrística como del trabajo de Martínez, apuntan claramente a una lectura amplia e incluyente de lo que el Régimen Escocés Rectificado llama la Santa religión cristiana, uniendo de ese modo en la diversidad a católicos romanos, protestantes, anglicanos, ortodoxos, y en general toda confesión cristiana trinitaria.

226 *Cfr*. Var, *op. cit*.

Además del Rito Escocés Rectificado, los otros tres ritos más comunes que encontramos en nuestro país actualmente son el Rito Escocés Antiguo y Aceptado (abrumadoramente mayoritario y con amplias variantes ritualísticas), el Rito Nacional Mexicano, así como el Rito York o del Antiguo Gremio. Ninguno de los tres últimos ritos se autodefinen como propiamente cristianos, sólo el Rito Escocés Rectificado. Los dos primeros, el Rito Escocés Antiguo y Aceptado y el Rito Nacional Mexicano, incluyen en su simbología la herencia neohermética de finales del siglo XVIII, mientras que el Rito York fundamenta su práctica ritualística mayoritariamente en la simbología veterotestamentaria. Por el contrario, el Rito Escocés Rectificado, como rito esotérico cristiano que es, si bien utiliza el Antiguo Testamento como referencia a la antigua ley, concentra su trabajo en los Evangelios y en el camino de Cristo. De este modo, en la práctica, este rito deja de lado las bases esotéricas de religiones y tradiciones orientales, situación muy difundida entre la mayoría de la masonería deísta del siglo XXI, pudiendo afirmar que su esoterismo es exclusiva y estrictamente cristiano.

En la actualidad, tanto el Rito Escocés Antiguo y Aceptado como el Rito Nacional Mexicano se han ido desprendiendo de manera consciente de la explicación simbólica cristiana que les dio origen, redefiniendo y readaptando dichos símbolos a una función meramente social y política. De este modo, hoy en día, ser masón en México por lo general significa ser laico, anticlerical y antirreligioso. Por esta razón, muchos miembros de estas organizaciones, sinceramente católicos, viven su fe dentro de la masonería en la semiclandestinidad, siempre estigmatizados. Tratando de poner en práctica un más que justificado laicismo social, se expulsa de las logias la tradición cristiana, raíz al fin y al cabo de toda la masonería tradicional del siglo XVIII y de la masonería medieval.

Este es justamente el hueco que el Rito Escocés Rectificado llena en nuestro país; la recuperación de la tradición cristiana y tri-

nitaria de cada uno de los símbolos que llenan la logia y los rituales masónicos. Asumido como un rito masónico estrictamente cristiano, sus trabajos se abren en el nombre de la Santísima Trinidad y están dedicados "A la Gloria del Gran Arquitecto del Universo". De esta manera, el Rito Escocés Rectificado en México no entra en polémica sobre la función de la Iglesia católica romana en la política, economía y sociedad mexicanas. De igual modo, la masonería rectificada no toma partido ni por postura política alguna ni tampoco por ninguna actividad social de carácter paramasónico. Absteniéndose de hacer declaraciones al respecto, se dedica exclusivamente al fortalecimiento de un camino iniciático de retorno a lo divino a través de una mistagogía y simbología milenaria de origen cristiano. Una vía iniciática reconstruida en el siglo XVIII, que desde sus inicios, y aún hoy, representa una vía alterna a la narrativa masónica liberal, mayoritaria y altamente politizada.

Política, religión y laicidad en el México (1980-2006)

Nora Pérez-Rayón
Universidad Autónoma Metropolitana

La cultura política y el campo religioso muestran cambios significativos en las últimas décadas. En términos jurídicos recién se ha modificado en 2012 el marco constitucional agregando en la definición del Estado Mexicano que no es sólo una República democrática y federal, sino también laica (artículo 40). ¿Por qué se consideró conveniente esta precisión en la Constitución vigente? ¿Qué cambios se pueden apreciar en los actores políticos y religiosos, así como en el contexto nacional e internacional que influyen para configurar una nueva cultura política? ¿La laicidad del Estado se encuentra amenazada? Iniciamos el artículo definiendo algunos conceptos como laicidad, secularización y anticlericalismo que no deben confundirse. A partir de las últimas décadas del siglo XX las transformaciones científico-tecnológicas y la globalización dieron a los actores políticos y religiosos nuevos perfiles y redefinieron los liderazgos. El proceso de democratización por el que ha transitado México, en el mismo período, ha tenido diversos impactos en el campo religioso y ha contribuido a reformular las relaciones entre el poder y la sociedad.

LA LAICIDAD, LA SECULARIZACIÓN Y LA DEMOCRACIA COMO PROCESOS HISTÓRICOS DISTINTOS EN EL ESPACIO Y EL TIEMPO

Ningún país puede asumir una laicidad absoluta, ni una completa secularización, como tampoco la democracia perfecta, en los tres

casos se trata de procesos a través de los cuales los estados nacionales son más o menos laicos o democráticos y sus sociedades secularizadas en términos relativos. No son procesos unilineales y pueden asumir rasgos regresivos.

Según Jean Bauberot el término laicidad proviene del griego y del latín (*laós*, *laicus*). Sus raíces se encuentran en la distinción de la Edad Media cristiana entre un "laico" (que no forma parte del clero) y un "clérigo" que entró al estado eclesiástico. Juan Calvino fue el primero en extraer el adjetivo laico de la esfera propiamente eclesiástica, por ejemplo habla de un juez laico al referirse a un juez que no toma en cuenta el derecho canónico para emitir un juicio. En el siglo XIX el neologismo *laicidad* completa a esta familia semántica y el adjetivo laico designa también a un partidario de la laicidad. En todas las sociedades democráticas (aunque no se utilice el término laicidad), se plantean los principios de igualdad de todas las religiones, la separación de lo político y religioso, así como asegurar la libertad de conciencia (Bauberot, 2008: 48).

Para Roberto Blancarte la laicidad puede definirse como un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas fundamentalmente por la soberanía popular y no por instituciones religiosas, e implica el respeto a los derechos de mayorías y minorías. De ahí que la laicidad puede caracterizar tanto a repúblicas como a monarquías constitucionales (Blancarte, 2008: 44-45).[227]

La laicidad no exige la separación formal entre el Estado y las Iglesias, lo que reclama es que las políticas públicas, y en particular la educación y la salud, no se sujeten a normas ni a doctrinas religiosas.

227 Para análisis comparativos en diferentes latitudes ver Roberto J. Blancarte, (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008 y Mario Arrigada y Marta Tawil, (coords.) *El fin de un sueño secular. Religión y relaciones internacionales en el cambio de siglo*, México, El Colegio de México, 2013.

En los países de tradición católica las relaciones entre los diversos estados y la jerarquía han sido en lo general conflictivas y la institución religiosa católica ha visto el proceso de secularización de la sociedad que acompaña a la modernización como una amenaza a su poder e influencia. De ahí que se haya configurado aquí una herencia de anticlericalismo.

Por secularización entendemos la diferenciación y separación de esferas de pensamiento y acción del individuo de la concepción religiosa del mundo y de las autoridades eclesiásticas. El remitir la práctica religiosa al ámbito de lo privado.

El anticlericalismo lo entendemos como un conjunto de posicionamientos críticos a la Iglesia católica como institución y a sus miembros en lo particular que puede expresarse a través de discursos y leyes, movilizaciones y acciones armadas que reclaman la intervención de los agentes confesionales en campos que no les incumben. Pocas veces se asumen ataques directos a la doctrina, pero si se ha presentado históricamente un anticlericalismo radical antirreligioso y violento.[228]

EL CONTEXTO INTERNACIONAL. EL PONTIFICADO DE JUAN PABLO II

En este trabajo tomamos como punto de partida la llegada al pontificado de Juan Pablo II en 1978. Un Papa que llega con un proyecto claro y con objetivos concretos. A saber:

a) Lograr la unidad de la Iglesia tras años de polarización entre lo que denominamos "derecha" e "izquierda", a raíz de la interpretación y el espíritu de las resoluciones del Concilio Vaticano II (1962-65).
b) Dicha unidad exigía desde la nueva perspectiva papal, una mayor concentración y centralización del poder eclesiástico en

228 Como ejemplos la guerra civil en España 1936-1939 y la Revolución Mexicana en algunas etapas y regiones entre 1913-1938.

Roma y la afirmación de la ortodoxia doctrinal para evitar interpretaciones ambiguas o desviaciones no autorizadas.

c) El combate al marxismo y al comunismo en todos los frentes.

d) Impulsar la cultura católica utilizando todos los medios que la revolución tecnológica ponía a su disposición.

e) Exhortar tanto al clero como a los laicos a una mayor militancia y presencia en la sociedad y en la esfera del poder (Pérez- Rayón, 2005: 117-137).

Juan Pablo II congruente con su proyecto llevó adelante por un lado, una activa política diplomática en plena Guerra Fría haciendo alianzas con el Presidente de Estados Unidos Ronald Reagan y la Primer Ministra Margaret Thatcher, para debilitar a los regímenes comunistas y en particular, apoyó con recursos directos al Sindicato Solidaridad de Lech Walesa en Polonia.[229]

Por otra parte, en América Latina dirigió sus baterías contra la llamada teología de la liberación. Esta promovía una nueva lectura de los Evangelios en consonancia con el concepto de Iglesia como pueblo de Dios y la opción preferencial por los pobres. Esa interpretación implicaba un mayor compromiso del clero con las condiciones de marginalidad económica, explotación y represión de los cuales eran víctimas gran parte de la población de América Latina. Región sometida en la década de 1980 a brutales dictaduras como eran los casos de Brasil, Chile, Argentina, Uruguay, Paraguay, Nicaragua, El Salvador y Guatemala.

Juan Pablo II dejó claro, desde las primeras semanas de su pontificado, que los sacerdotes, la curia vaticana, eran líderes políticos y que la ideología marxista descalificaba el compromiso de los miembros del clero o de la jerarquía, comprometidos o simpatizantes de la teología de la liberación. Estos fueron obstaculizados y marginados en el ejercicio de su ministerio. Teólogos europeos como Hans Kung fueron descalificados por demandas de colegia-

229 Para una visión amplia y documentada de la política internacional de Juan Pablo II ver Berstein y Polati, 1996 y Zizola, 2005.

lidad en la toma de decisiones de la Iglesia católica, por solicitar debates para la ordenación de las mujeres al sacerdocio, la planificación familiar, etcétera. Teólogos a quienes se les condenaron sus libros y se les alejó de la docencia.

América Latina fue considerada por Juan Pablo II como un ámbito privilegiado para el catolicismo pues el número de católicos en el continente era ya el mayor en el mundo. México en particular era considerado prioritario por ser frontera con los Estados Unidos y muro de contención a la expansión protestante, por su sólida religiosidad mariana y por contar con una jerarquía tradicionalmente obediente al Vaticano por razones históricas. No fueron al azar sus cinco visitas al país (1978, 1990, 1993, 1997 y 2002).

Caído el Muro de Berlín en 1989, y con la derrota de su enemigo ideológico, el Papa se dedicó a criticar el capitalismo salvaje y el neoliberalismo, así como el consumismo, el hedonismo, los pecados sociales, la guerra y la deuda externa.

Hacia el fin de siglo se profundizó la globalización y la revolución científico-tecnológica que impactó la informática y la genética y, que de alguna manera, rompió las barreras del espacio y el tiempo tuvo también consecuencias en el terreno de la religión.

Desde mediados del siglo pasado, los sociólogos se cuestionaron las tesis radicales de la secularización, que implicaban el fin de las religiones con la modernización al confrontar las teorías con la evidencia histórica. El caso de Estados Unidos se torna paradójico moderno y religioso a la vez, la excepción la constituye Europa occidental. América Latina sigue siendo el reducto más fuerte del catolicismo, denominaciones religiosas no católicas le hacen una fuerte competencia. Por otro lado el mundo musulmán aumenta día con día su feligresía.

Los procesos de secularización adquieren nuevas modalidades en la modernidad avanzada. Las grandes instituciones religiosas pierden el control de la feligresía. Fenómenos como el *Believing without belongin* y la religiosidad a la carta se multiplican. Las prácticas de magia y adivinación invaden los espacios de la cotidiani-

dad —cartomancia, pirámides como fuente de energía, prácticas de la santería, chamanes— y ello cruza las clases sociales.

La primera década del siglo XXI afectará a la Iglesia en su línea de flotación: la exposición pública de casos de pederastia clerical y las políticas de silencio y encubrimiento de la institución. Los escándalos en todos los continentes cimbrarían el final del pontificado de Juan Pablo II, y no se diga de los años de Ratzinger, quien renuncia afectado por acusaciones de lavado de dinero y traiciones al interior de una curia muy dividida.

La Iglesia de gran espectáculo y *superstar* que representó Juan Pablo II arrojó saldos muy contrastantes. Si bien colocó a la Iglesia católica en el pináculo, como gran actor internacional por sus habilidades diplomáticas y políticas, logró avances en el ecumenismo y fortaleció políticamente a la institución, no consiguió en su largo pontificado aumentar en términos relativos el número de católicos a nivel mundial y tampoco superar la crisis de vocaciones religiosas, y en sus últimos años al frente del pontificado, las denuncias de pederastia clerical y ocultamiento institucional enfilan a la Iglesia católica hacia una de sus crisis más profundas.

LA IGLESIA CATÓLICA MEXICANA EN LA GLOBALIZACIÓN Y TRANSICIÓN A LA DEMOCRACIA. LOS PRIMEROS CAMBIOS EN LA CULTURA POLÍTICA EN MATERIA RELIGIOSA

La década de 1980 constituyó un parte aguas en más de un sentido para el país. El modelo de crecimiento económico orientado hacia adentro y proteccionista, en el cual el Estado, que había desempeñado un papel clave e interventor en la economía y que posibilitó un crecimiento económico sostenido, estaba en crisis desde los años setenta. No obstante, la crisis se había pospuesto gracias al descubrimiento de grandes yacimientos petroleros que avalaron una deuda pública creciente. La baja de los precios del petróleo a principios de 1980, aunada al debilitamiento de sectores produc-

tivos nacionales y a los intereses generados por la deuda, obligó al gobierno a cambiar el modelo de crecimiento.

Desde mediados de 1980, bajo la presidencia de Miguel de la Madrid y posteriormente de Carlos Salinas de Gortari, a partir de 1988, la economía fue adoptando paradigmas neoliberales: privatización de empresas estatales, apertura económica hacia los mercados internacionales, firma del Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos, estímulos a la inversión privada, y apuntalamiento de valores tales como la competencia, la productividad y la eficiencia.

El sistema político presidencialista y de partido hegemónico sufría un fuerte desgaste en su legitimidad. Viejos y nuevos partidos políticos de oposición fueron activándose y fue en aumento la presión social en demanda de una democratización de la vida política.

La Iglesia católica ha sostenido su derecho a participar en política en sentido amplio, es decir orientando a la feligresía, y no en sentido estricto, es decir haciendo política partidista en favor o en contra de un partido. En las elecciones de 1988, las primeras con una competencia partidista real, en las que el PRI enfrentaba al PAN —de larga trayectoria, pero ahora fortalecido por empresarios norteños— y al Frente Democrático Nacional —que aglutinó distintas corrientes de izquierda—, la Iglesia católica exhortó a la sociedad a votar y a combatir el fraude electoral. No reiteró su condena a votar por candidatos comunistas o socialistas, como en ocasiones anteriores, pero sí convocó a los electores católicos a vigilar que los candidatos no sostuvieran posiciones contrarias a la Iglesia. El triunfo de Salinas se dio bajo la acusación de un gran fraude electoral (Loaeza, 2013: 85-125).

En el México priista, las relaciones entre funcionarios gubernamentales a todos los niveles —municipal, estatal y nacional— con arzobispos, obispos, sacerdotes y religiosos se daban a todos los niveles. Eran incluso frecuentes, pero se trataba de encuentros informales y privados hasta 1992. Una parte importante de la jerarquía contribuyó a apuntalar al régimen priista, mientras otros,

que fueron creciendo en número, contribuyeron a la erosión de la credibilidad y legitimidad del sistema político, ejerciendo un contrapeso al autoritarismo del Estado, sobre todo, en los planos regionales y locales (Camp, 1997). El nuevo régimen salinista, en busca de legitimidad y de apoyo para su proyecto modernizador convoco a las Iglesias a negociar la modificación del marco jurídico.

La Iglesia católica se hizo partícipe de las nuevas demandas de democratización. Estas demandas fueron impulsadas desde afuera por el proyecto de Juan Pablo II, promovido con gran habilidad por su delegado apostólico, Girolamo Prigione; pero también respondían a demandas de larga data de la jerarquía católica mexicana por modificar los textos de los artículos constitucionales de corte anticlerical que limitaban —más en términos formales que fácticos— su rol en la sociedad; a saber: la no personalidad jurídica, la obligación de la laicidad en la educación pública y privada, la privación de derechos de propiedad, la celebración del culto exclusivamente al interior de los templos, y la prohibición de participación política (Pérez-Rayón, 1995).

La Iglesia católica no es un bloque monolítico y sus corrientes se movilizaron por distintos caminos aun cuando todos compartían la demanda de modificación constitucional. Unos priorizaban el compromiso de la Iglesia por apoyar a los pobres, marginados e indígenas, (obispos del sureste); otros, los más, demandaban la democratización del sistema político (encabezados por Cardenal Corripio Ahumada y obispos de Chihuahua y Sonora entre otros).

Un grupo minoritario pero poderoso apodado en la prensa como el "club de Roma" se vinculó estrechamente con el delegado de la Santa Sede: Norberto Rivera, Sandoval Íñiguez, Emilio Berlié, Marcial Maciel, Onésimo Cepeda. Los últimos acabaron convertidos en los principales interlocutores del gobierno para las modificaciones constitucionales y la reanudación de relaciones diplomáticas con el Vaticano (Loaeza, 2013; Pérez-Rayón, 1995).

En 1992 se lograron ambos objetivos tras una gradual negociación cupular entre el Presidente Salinas de Gortari y Girolamo Prigione, con sus círculos más cercanos. Se reconoció la persona-

lidad jurídica a las Iglesias[230] a través de la figura de asociaciones religiosas que debían registrase ante la Secretaría de Gobernación. Se otorgaron, entre otros, derechos de propiedad sobre Iglesias o templos dedicados a los fines religiosos; el voto a los ministros de culto, pero no a ser votados; el derecho a impartir educación religiosa en planteles privados. En el mismo año se reanudaron las relaciones diplomáticas de México con la Santa Sede. No obstante se les negó la propiedad de los medios de comunicación de masas y la educación religiosa en planteles oficiales. El proceso afectó las relaciones intraeclesiásticas, pues gran parte del episcopado terminó muy molesto por el protagonismo de Girolamo Prigione. Este prácticamente se había encargado de colocar en los obispados a personajes cercanos a la ideología de Juan Pablo II, marginando a obispos progresistas. El Cardenal Corripio, incluso, llegó a pedir a Roma su traslado. En el mismo año se reanudaron las relaciones diplomáticas de México con la Santa Sede.

Las buenas relaciones de la Iglesia con el gobierno salinista fueron sacudidas por el asesinato del cardenal Posadas Ocampo en Guadalajara en 1993. Prigione avaló la versión oficial que señalaba la muerte accidental entre un enfrentamiento entre narcos, pero otros obispos cuestionaron esa hipótesis y llegó a hablarse de una conspiración de Estado (González, 1996; Carpizo, 2002).

En 1994 estalló la rebelión zapatista y la Iglesia católica se vio involucrada directamente en el conflicto a través del obispo Samuel Ruiz, de San Cristóbal de las Casas, nada querido por Girolamo Prigione. La Iglesia le dio un apoyo institucional y Ruiz fue mediador en el conflicto entre Marcos y el gobierno. En las elecciones de ese año triunfó el candidato del PRI, Ernesto Zedillo; las relaciones con la Iglesia fueron cordiales pero frías. Estaba presente el conflicto con Samuel Ruiz y había críticas de sectores de la jerarquía en consonancia con el discurso Papal.

230 Cabe recordar que México ya no es monopolio de la Iglesia católica y que el proceso de crecimiento de denominaciones religiosas alternativas estaba en ascenso (ver Masferrer, 2011).

La Iglesia católica siempre ha sido un actor político en la historia colonial y nacional, con reconocimiento y sin él, pero a partir de la década de 1980 se fue convirtiendo en un actor político con un peso creciente y cada vez más público, pero con posiciones diferenciadas en su interior frente al sistema político mexicano, como se pudo apreciar en los casos de las elecciones de Chihuahua en 1985 y de la rebelión zapatista en Chiapas.

CAMBIOS EN LA CULTURA POLÍTICA RELIGIOSA Y LA ALTERNANCIA EN EL PODER

El proceso de transición democrática implicó cambios en la cultura política en lo general y en lo particular, y estos se expresan también en el campo de las instituciones confesionales y sus relaciones con el Estado, la sociedad y la cultura misma. Por cultura política comprendemos el conjunto de ideas, creencias, percepciones, valores, actitudes y comportamientos que se manifiestan en la sociedad frente al poder político, sus instituciones, su discurso y sus símbolos. Así, las culturas políticas son "marcos que dotan de significados [compartidos] a los acontecimientos políticos concretos; son pues los elementos que permiten la definición de situaciones que alientan o inhiben la acción colectiva." Su estudio permite comprender y explicar las características y el funcionamiento de las instituciones seculares y religiosas, y de los sistemas en que se integran (Morán, 1996-97: 7).

No obstante que, la propia estructura interna de la Iglesia católica, es en muchos sentidos una institución antidemocrática e intolerante en cuanto a sus principios doctrinales e incluso en relación con otras confesiones religiosas, ha buscado identificar las reivindicaciones políticas y democráticas de la sociedad civil con las suyas. Por ello ha incorporado en su discurso la defensa de los derechos humanos y no sólo los de la Iglesia. Para la Iglesia católica la democratización implicaba la posibilidad de influir en el sistema político mediante la participación activa de militantes

católicos, que siendo mayoría le permitiera colocar y hacer avanzar su visión y su agenda en políticas públicas.

El Partido Acción Nacional compartía en su programa demandas significativas para la Iglesia. Al partido con una ideología atravesada por el pensamiento liberal se incorporaron la democracia cristiana y la doctrina social católica desde los primeros años de la década de los ochenta y, muy activamente, un grupo de empresarios, sobre todo, del norte de México, con un espíritu más pragmático y agresivo frente al gobierno y una exigencia de prácticas democráticas (aún cuando en el aspecto económico compartían en lo general las premisas neoliberales de los gobiernos priistas).

Hacia fines de la década de 1990, en el seno de la Iglesia se dio un relevo generacional: nuevos obispos no vinculados con el salinismo, libres de compromisos, tomaron posiciones críticas frente al gobierno y sus políticas. El primer nuncio, Girolamo Prigione, quien generó —por su soberbia y protagonismo— la animadversión de la mayor parte de la jerarquía y el laicado, fue sustituido en 1997 por Justo Mullor, quien optó por alejarse del grupo prigionista, ser más pastoral y apoyarse en la Conferencia Episcopal Mexicana.

A lo largo del proceso electoral se advierten activas al menos dos corrientes en la cúpula del poder eclesiástico católico. La minoritaria pero poderosa, el Club de Roma, encabezada por los cardenales de México y Guadalajara; Norberto Rivera, arzobispo primado de México; Juan Sandoval Íñiguez, arzobispo de Guadalajara; Emilio Berlié, arzobispo de Mérida; Onésimo Cepeda, obispo de Ecatepec; los obispos Luis Reynoso y Héctor González y la Congregación de los Legionarios de Cristo, encabezada por el sacerdote Marcial Maciel. Todos ellos protegidos por el entonces ya nuncio, Girolamo Prigione, vinculado al poderoso secretario de Estado del Vaticano, Angelo Sodano.

Por otro lado, la corriente mayoritaria reunía los cuadros de la Conferencia Episcopal Mexicana, presididos por el obispo de San Luis Potosí, Luis Morales; el cardenal de Monterrey, Adolfo Suárez; el obispo de Veracruz, Sergio Obeso Rivera, entre otros,

y contaba con la simpatía del nuevo nuncio, Justo Mullor (cercano al *Opus Dei*). Los cambios en la nunciatura en el año 2000, la sustitución de Mullor por Leonardo Sandri y al poco tiempo por el actual nuncio, Giusseppe Bertelli, no estuvieron al margen de las rivalidades manifiestas entre estos grupos, ni de la propia conflictiva política vaticana con miras a una futura sucesión Papal.

Hacia las elecciones del año 2000 el panorama electoral es muy distinto. Los partidos de oposición se han fortalecido, tanto el PAN como el PRD, y son palpables los avances en cuanto a equidad y transparencia en el proceso electoral. Entre los más importantes: la ciudadanización del Instituto Federal Electoral creado en la época de Salinas, la asignación de recursos para campañas a los partidos, el acceso a los medios masivos de radio y televisión, una mayor presencia de observadores nacionales e internacionales, un padrón electoral confiable.

El grupo del cardenal Norberto Rivera apostó a la continuidad y fuerza del régimen priista y apoyó a Francisco Labastida como candidato presidencial. La mayoría de los miembros de la Conferencia Episcopal Mexicana y del clero secular y regular dieron su apoyo a Vicente Fox.[231]

Los candidatos de todos los partidos dieron importancia al contacto con líderes religiosos, y si bien los contactos no eran nuevos, estos contactos fueron ampliamente publicitados. Por primera vez en el México posrevolucionario, los tres principales candidatos a la presidencia nombraron su enlace oficial con las Iglesias. El candidato del PRI, Francisco Labastida, se declaró católico. Cárdenas no, pero se mostró sumamente respetuoso e interesado en dialogar con representantes de todas las Iglesias. Fox, el candidato del PAN, quien relativamente al margen de su partido inició su campaña con tres años de anticipación, con el apoyo del grupo

231 El equipo de campaña de Fox trabajó cerca de la Conferencia Episcopal Mexicana. Alberto Ortega Venzor fue el encargado de la propuesta religiosa y de las relaciones con las distintas Iglesias, con la asesoría, entre otros, del sacerdote católico Alberto Athié y de Rodrigo Guerra (Cantú, 2001: 211-246).

de empresarios "Amigos de Fox", abiertamente buscó el apoyo de las Iglesias, especialmente de la católica.

Vicente Fox, nacido en Guanajuato —región de fuerte tradición católica—, inició su campaña formal enarbolando el estandarte de la Virgen de Guadalupe, con toda la carga simbólica que ello representaba. Al respecto cabe recordar que el mito se constituye en una fuerza movilizadora y generadora de producción simbólica, incluso con tendencia a ser más fiel a su tradición cultural que a las propias instituciones. El guadalupanismo ha sido la representación más popularizada y exitosa de la identidad, el patriotismo y el nacionalismo mexicano. Si bien el mito guadalupano fue creado, impulsado y sostenido desde las altas esferas del poder eclesiástico, su fuerza y capacidad de convocatoria trascienden todos los estratos sociales y en ocasiones entra en contradicción con la propia jerarquía (Canto, 1999: 251-265). La Conferencia Episcopal Mexicana emitió dos documentos importantes para la campaña electoral. El primero, una carta pastoral, "Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos", resultado de la 68 Asamblea Extraordinaria de la *Conferencia Episcopal Mexicana* y publicada el 25 de marzo del 2000 (*El Cotidiano*: 101, 2000). Dicha carta, que pretendía ser una base "en la construcción de una interlocución fecunda y permanente entre la comunidad eclesial y la sociedad mexicana", hace un amplio diagnóstico crítico de la realidad política, económica y social del país, pronunciándose los obispos por la necesidad de cambios en un sentido democrático y de lucha contra la desigualdad económica, la marginación social y la injusticia, tomando como base la doctrina social de la Iglesia,232 concretamente, se señala la alternancia como una vía positiva en el logro de estas metas. Se insta a los laicos a participar más activamente en la vida social. Se necesitan laicos cristianos que asuman responsa-

232 Esta doctrina se presenta actualmente como una tercera vía o camino ante el fracaso del socialismo y el capitalismo salvaje. Sus orígenes modernos se remontan a la encíclica *Rerum Novarum* del Papa León XIII en 1891 y es retomada en la encíclica *Centesimus Annus* de Juan Pablo II.

bilidades directivas en la sociedad y que actúen en la vida pública, orientándola al "bien común".

En cierto sentido, desde la visión de buena parte de la Iglesia católica, la alternancia que representaba Vicente Fox y el Partido Acción Nacional podría cerrar la distancia que, en su interpretación, separa a la élite dirigente —moderna, liberal, secular y anticlerical— de las raíces culturales, religiosas y cristianas de la población. La doctrina social católica (DSC) es vista así como puente y como un tipo de democracia cristiana.

En un segundo documento, el mensaje del episcopado "La democracia no se puede dar sin ti" *publicado el* 2 de mayo de 2000 (*El Cotidiano*, 2001), la CEM definió el perfil que a su juicio debería tener el futuro presidente, uno de cuyos requisitos esenciales se refería al respeto a la vida, desde la concepción hasta la muerte natural, y garantías a los padres para escoger el modelo de educación integral que deseen para sus hijos.

El candidato panista respondió con el documento "Proyecto para la nación: sobre libertad religiosa y relaciones Iglesia-Estado" (6 de mayo de 2000). En el "Decálogo", como se le conoció, el candidato panista presentó un conjunto de compromisos sobre demandas insatisfechas de la Iglesia católica en el marco jurídico vigente (Constitución y Ley de Asociaciones Políticas y Culto Público). Entre ellos: abrir los medios de comunicación masiva a las Iglesias; ampliar los espacios de libertad religiosa; respetar el derecho de los padres a decidir la educación de sus hijos, en un régimen fiscal para las Iglesias con deducibilidad de impuestos cuando contribuyan al desarrollo humano; respeto al derecho a la vida desde la concepción hasta la muerte natural, etcétera (*El Cotidiano* 115, 2001: 89).

Vicente Fox constituyó en esa coyuntura la respuesta al retrato hablado del episcopado. A la clase media urbana le ofrecía la alternancia como vía indispensable a la democracia, y a los sectores rurales y marginales urbanos, donde la influencia de los curas (la mayoría oriunda del Bajío) es mayor, el atractivo de su identificación con la religiosidad católica. Fox había venido mostrando, a

lo largo de la campaña, su capacidad de liderazgo carismático. En cierto sentido, se presentaba como una especie de nuevo mesías salvador.

La celebración pública del Congreso Eucarístico en el 2000 y la canonización *fast track* de 27 santos por el Papa Juan Pablo II —casi todos héroes de la Cristiada— en vísperas de las elecciones, complementaron el panorama electoral con más signos de carácter religioso.

La alianza de Vicente Fox con el amplio sector de la jerarquía eclesiástica que le brindó su apoyo fue evidente. Este apoyo se manifestó en exhortaciones al voto, discretas e indiscretas, pero con un sentido claro. Los sacerdotes, laicos, organizados y militantes, influyeron en la orientación del voto, sobre todo en ciertas regiones campesinas y sectores populares urbanos: ello aun cuando las encuestas mostraban una buena capacidad de diferenciación entre las creencias religiosas y la subordinación a la jerarquía institucional. El conocimiento directo y la mercadotecnia a través de encuestas mostraban, no obstante, una franja de la población receptiva a un discurso-lenguaje y símbolos con referentes religiosos.

UN NUEVO DISCURSO Y UNA NUEVA CULTURA POLÍTICA

El triunfo de Fox contribuyó a la ruptura de un tipo de cultura política que, en México, había sido uno de los ejes del nacionalismo revolucionario: el laicismo y el anticlericalismo de la clase política. No era bien visto que los políticos participaran en ceremonias religiosas o tuvieran contactos públicos estrechos con miembros del clero, y era impensable que utilizaran referencias religiosas, en discursos cívicos, o símbolos, religiosos en ceremonias oficiales. Ello era independiente de que en su vida privada bautizaran o casaran a sus hijos por la Iglesia, o incluso los educaran formalmente en escuelas católicas al margen de la ley. Con Vicente Fox llegó, por primera vez en 70 años, un presidente no apoyado por el partido oficial. El voto se respetó. ¿En qué medida la religiosidad manifies-

ta de Fox contribuyó al triunfo? Es difícil de cuantificar, pues el factor de mayor peso fue el antipriismo de la población en busca de un cambio, pero es muy probable que esas diversas muestras de religiosidad hayan contribuido.

Para una parte de la población católica los presidentes priistas habían encarnado simbólicamente al Estado laico y anticlerical y su partido era el causante de todos los males del país. De ahí concluían que el Estado laico y anticlerical equivalía a la desgracia nacional. De ahí que los candidatos del PRI se esforzaran por borrar su identificación con esa imagen anticlerical, cortejando a la Iglesia católica y a los representantes de las diversas denominaciones religiosas.[233]

El primero de diciembre de 2000, antes de tomar posesión de la Presidencia de la República ante el Congreso de la Unión, Vicente Fox fue a oír misa y a comulgar en la Basílica de Guadalupe. Después recibió de su hija como regalo un crucifijo. Con frecuencia, Vicente Fox y varios de sus colaboradores hicieron uso en sus discursos de coloquialismos de tipo religioso: "Que Dios los bendiga", o alusiones a la protección de la Virgen de Guadalupe. Hernández Rosete explica:

> [Los] usos del lenguaje, en gran medida, pueden implicar un *status* social, incluso una visión del mundo. Esto se debe a que el lenguaje forma parte del acervo de recursos con que cuenta el individuo para nombrar su mundo, de aquí que sea el uso del lenguaje la instancia capaz de revelar el lugar que ha de ocupar el individuo en su mundo social (Hernández Rosete, 2000: 93).

La llegada de Fox a la Presidencia abrió puertas para el ejercicio del poder a una élite política distinta, en cuyo seno militaban corrientes de derecha conservadoras y moralistas, entusiastas de la doctrina social católica, y políticos liberales y pragmáticos: alrededor de 130 funcionarios de alto nivel vinculados con organiza-

233 Para pluralidad religiosa en México ver Masferrer, 2011.

ciones confesionales, particularmente en las áreas de crecimiento con calidad y desarrollo social; cuadros provenientes de los Legionarios de Cristo y de los jesuitas; y en particular el polémico secretario del Trabajo, Carlos Abascal. Todos ellos hicieron uso de advocaciones y símbolos de carácter religioso en sus discursos y presentaciones públicas. En las 104 diócesis y las 14 arquidiócesis del país, la jerarquía católica con sus 13 000 sacerdotes ha emprendido innumerables actividades tendientes a difundir, impulsar e instruir a los laicos en sus respectivas jurisdicciones eclesiásticas, con miras a formar líderes (Barranco, 2001:16).[234]

Sectores progresistas de la Conferencia Episcopal Mexicana que se comprometieron con entusiasmo en la campaña de Fox y formaron parte del llamado "gabinete religioso" en el periodo de transición (julio-noviembre 2000) quedaron marginados de las instancias encargadas del manejo gubernamental de los asuntos religiosos. Mientras paradójicamente, a partir de la presidencia de Fox, se inició una recomposición del nuevo gobierno con aquel sector de la Iglesia institucional que no lo había apoyado, por cálculos de oportunidad política, que no por diferencias ideológicas. Ello es muestra de la complejidad de relaciones y vasos comunicantes que se da entre élites religiosas y políticas, y del pragmatismo que caracterizaría a la nueva administración. Sin embargo, fue claro el pragmatismo del nuevo gobierno. Ello se evidenció en la integración plural de su gabinete, y en la designación de funcionarios de diversas trayectorias confesionales y políticas.[235]

234 Ver Pérez-Rayón, "Cambios en cultura política en materia religiosa", *Argumentos* 44, 2003:5-25.

235 Por ejemplo Carlos Abascal es hijo del líder más importante de la Unión Sinarquista, organización de derecha radical católica y anticomunista con relativa fuerza en las décadas de 1930 y 1940. Carlos Abascal, abogado y destacado líder empresarial, fue presidente de la Confederación Patronal de la República Mexicana y del Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (*Vértigo*, 22 de abril de 2001: 12). Es el caso también de los Legionarios de Cristo, que por razones tácticas y de alianzas con determinados grupos empresariales apoyaron

No obstante sectores conservadores confesionales se sintieron alentados para plantear sus propuestas e intentar imponerlas a la sociedad. Unos desde el gobierno y otros desde la sociedad. Apenas anunciado el triunfo foxista, la legislatura panista de Guanajuato propuso modificar la ley del aborto, para prohibirlo aun en el caso de violación, lo cual estaba autorizado por la ley. La reacción no se hizo esperar; el propio presidente se deslindó (en lo personal se pronunció contra el aborto, pero no apoyó a la legislatura) y la legislatura del Distrito Federal aprovechó la coyuntura para aprobar una ley del aborto más liberal.

Un caso significativo fue el del secretario del Trabajo, Carlos Abascal, de trayectoria empresarial y confesional. En la ceremonia de presentación de sus colaboradores frente al conjunto de líderes obreros invitados, se despidió con las siguientes palabras: "Que la Virgen de Guadalupe, patrona de los trabajadores de México, los bendiga", Posteriormente aludió en un discurso del Día de la Mujer a una imagen idealizada y decimonónica del papel fundamental de la mujer en la sociedad, ensalzando su papel de madre y esposa en el recinto privilegiado del hogar. Se vio envuelto en otro escándalo más, a raíz de su objeción, como padre de familia, a la lectura de la obra *Aura*, de Carlos Fuentes, en el plantel escolar donde estudiaba su hija (lo que redundó en el despido de la maestra que había solicitado dicha lectura).

La respuesta en círculos políticos del PRI y el PRD, pero incluso dentro de su propio partido, fue inmediata y crítica; en los medios fue prácticamente un linchamiento por su "fanatismo", "mochería", símbolo de la reacción y el oscurantismo, etcétera. Ello ha traído a debate el problema de la separación entre lo público y lo privado. La nueva élite política parece que deliberadamente —

al candidato del PRI. Aun cuando en términos ideológicos estaban más cerca de Fox y del PAN (que no necesariamente es lo mismo), están hoy muy bien posicionados políticamente. Hay también un fuerte grupo jesuita en el gobierno foxista. incluso cuando muchos de ellos se ubican en la geometría política eclesiástica en el polo opuesto a los legionarios.

por una especie de revanchismo que obligó a los cuadros políticos durante el priismo a prescindir públicamente de cualquier manifestación de religiosidad y a hacer gala incluso de "jacobinismo"— o por inexperiencia política estuvo interesada en hacer pública su identidad religiosa. En cierto sentido se apuesta precisamente al compromiso religioso como aval de moralidad en el desempeño del cargo público. Signos de los nuevos tiempos se vivieron en las celebraciones de Semana Santa en el año 2001. En el poblado de Tolimán, Querétaro, es tradición, como en gran parte de México, conmemorar la Pasión con una representación pública a la que suelen asistir alrededor de cinco mil espectadores. Este año la novedad estuvo en los actores, ya que las autoridades representaron los papeles principales, y la policía el de los romanos (Reforma, 11 abril 2001: 4 A). Todo ello contravino la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público.

Es notable el peso de la tradición presidencialista en la cultura política, así como sus efectos miméticos sobre la clase política. El presidente no perdía ocasión de manifestar su guadalupanismo. Ante las consecuencias negativas para la economía mexicana por la desaceleración de la economía norteamericana, Fox declaró: "Necesitamos rezarle a la Virgen de Guadalupe". Frente a un presidente que hace ostentación pública de su religiosidad, el jefe de la delegación Benito Juárez, político panista, adornó su oficina con un crucifijo y una imagen guadalupana Pero no sólo ellos: miembros de otros partidos asumieron actitudes del mismo corte.

En la quinta visita papal en el año 2002, el comportamiento del Presidente generó una fuerte crítica en sectores académicos, intelectuales y periodistas tanto liberales como de un amplio horizonte definido como izquierda. El beso al anillo Papal en la ceremonia de bienvenida y el tono del discurso en el que se asumía que mexicano era sinónimo de católico y guadalupano levantó "chispas". Se denunciaron airadamente violaciones al Estado laico y a la Constitución (Pérez-Rayón, 2002).

Gran parte de la sociedad religiosa en distintos grados y modalidades gozó la fiesta. Lo importante era el personaje y su aura sa-

grada, incluso el mensaje era muy secundario. Muchos jóvenes que esperaban el paso de la comitiva recibían la bendición, se tomaban la píldora, iban al café a que les leyeran las cartas y el domingo subían a las pirámides a cargarse de energía; el siguiente fin de semana acudían a ver la película de "El crimen del Padre Amaro", prohibida por la jerarquía. La sociedad mexicana es ya, en el año 2000, plural en materia religiosa. Creyentes de diversas denominaciones y no creyentes compartieron el mismo espacio social. El México laico compartió o respetó el entusiasmo fervoroso de la feligresía católica. Ello no fue obstáculo para que voces interesadas asumieran una postura crítica ante el fenómeno social que representan Juan Pablo II y la canonización de Juan Diego. En particular, las actitudes y los discursos del presidente Fox se consideraron ajenos al espíritu de laicidad de la legislación mexicana y faltos de sensibilidad política e histórica.

En México la querella histórica Iglesia-Estado sigue siendo un tema muy sensible políticamente. Cualquier manifestación interpretada como de signo clerical, que en otros países pasaría inadvertida, aquí le sigue inmediatamente una reacción en defensa de la laicidad y contribuye a alimentar cierto anticlericalismo.

Frente al agotamiento de la ideología del nacionalismo revolucionario, una propuesta liberal y católica —con todas sus contradicciones— intenta construir una base ideológica con referentes simbólicos tradicionales y modernos. Así, las invocaciones a Dios y a la Virgen de Guadalupe se mezclan con planteamientos neoliberales —competitividad, productividad, eficiencia, ganancias—, en un esfuerzo por deslindarse de la palabra "políticamente incorrecta" y presentarse como una opción frente al capitalismo salvaje y al fracasado comunismo.

ACCESO AL GOBIERNO DE LA DERECHA CATÓLICA

Definir conceptos como derecha e izquierda ya es problemático en la sociedad actual y lo mismo sucede en el mundo católico. La de-

recha católica no es excepción, es sumamente compleja y además está poco estudiada. Ha sido más adjetivada que investigada, por lo cual se habla de católicos liberales, neoliberales, conservadores, radicales, ultra-derechistas, reformistas, pacíficos y violentos. Actúan ya sea como individuos o en agrupaciones de la sociedad civil (intermedias) o en partidos políticos; pueden ser laicos o pertenecer al clero regular o secular; pueden estar directamente controladas por la jerarquía eclesiástica o tener grados de autonomía. No son categorías puras, ni excluyentes; es decir, frecuentemente hay un traslape de miembros, ideas y prácticas políticas y sociales. Comparten, en lo general, una visión de la realidad en la cual el Estado y la vida de los mexicanos se rigen por los principios de la religión en el terreno moral, sexual, familiar y público, y en la que el clero puede actuar como guía y vigilante de la vida del país. En México un conjunto de organizaciones de la sociedad civil se fundamenta en una visión religiosa católica de la realidad con diferencias importantes de ideología y *modus operandi* y, a lo largo del siglo XX, se ha multiplicado y diversificado.[236]

Algunas de esas organizaciones son, en gran medida, reformistas y han buscado incidir en el orden establecido para modificarlo asumiéndose como organizaciones intermedias que ejercen influencia en políticas públicas gubernamentales, así como en el ámbito de la sociedad civil. Organizaciones como la Unión Nacional de Padres de Familia, (UNPF), la Asociación Nacional Cívico Femenina; (ANCIFEM); el Comité Nacional Pro Vida, Desarrollo Humano Integral y Acción Ciudadana (DHIAC), entre otras, pertenecen a este grupo. Buscan legitimar su discurso en nociones científicas de psicología, jurisprudencia, pedagogía y sociología. La sociedad se concibe dentro de un orden natural determinado por

236 Para ampliar información sobre la derecha religiosa en el escenario político actual, ver Edgar González Ruíz, *La última cruzada*, México, Grijalvo, 2001; también A. Carrillo y N. Pérez Rayón, "La derecha radical y la ultraderecha en el pensamiento social católico" en R. Blancarte, *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

la Constitución del hombre y la familia. La explicación de cada acción debe ser justipreciada en virtud de la influencia que ejerce para la conservación de la familia y de los derechos inmanentes al hombre. La familia es el cimiento de la sociedad y está constituida por el matrimonio de un hombre y una mujer, rechazan el matrimonio homosexual. Consideran, como derechos que no gozan en México de protección: el derecho a la vida desde la concepción, el derecho a la libertad de educación y el derecho a la libertad religiosa. Rechazan la intromisión estatal en el ámbito familiar (planificación familiar y abortos). Ante un Estado fuerte consideran imprescindible crear contrapesos. Su visión de la familia actual es pesimista y critican a los medios masivos como televisión, cine, radio y prensa al considerar que pudieran ser excelentes medios de promoción humana y cristiana, pero son responsables de promover mensajes que exaltan antivalores, violencia, pornografía, materialismo, consumismo, hedonismo, desintegración familiar.

Todas estas organizaciones se han olvidado de los principios éticos y morales que deben regir a la sociedad: posición crítica frente a la liberación femenina y la revolución sexual. Consideran que el bienestar de la patria está en la riqueza de sus hombres y mujeres, en la salud espiritual y moral de sus familias. La Iglesia, a juicio de estos organismos, debe tener el sitio que le corresponde: el de la mayor autoridad moral sobre la sociedad y el gobierno. La institución debe orientar sobre el bien y el mal, lo decente y lo indecente e incluso se debe pronunciar sobre el fraude electoral.

Otras organizaciones han representado a la ultraderecha que radicaliza posiciones ideológicas señaladas, asume posiciones maniqueas y absolutamente intolerantes y plantea el uso de todos los medios para lograr sus fines sin excluir a la violencia: el Movimiento Universitario de Renovadora Orientación, MURO, y el Frente Universitario Anticomunista, FUA en las décadas de 1950, 1960 y 1970, pueden servir de ejemplos.

Con la llegada al poder del PAN se propició el surgimiento de iniciativas de una derecha de raíces confesionales y se abrieron mayores expectativas a la Iglesia católica para posicionarse social y

políticamente. Organizaciones tales como la organización secreta "El Yunque" (nacido en Puebla en 1955) penetraron al PAN, al igual que otros organismos como la COPARMEX, el DHIAC, ANCIFEM y el Comité Nacional Pro Vida, formados desde la década de los setenta.

Según Álvaro Delgado, Ramón Muñoz Gutiérrez, nativo de Lagos de Moreno Jalisco y avecindado en León, Guanajuato, era miembro del Yunque al que define como "agrupación miliar de ultraderecha, hasta ahora secreta", llegó al poder nacional en un ascenso paulatino desde jefe de la Oficina de Innovación gubernamental de la presidencia de la República hasta ser el personaje más influyente y cercano a Vicente Fox (Delgado, 2003:18-19). De hecho, debido a las influencias de Muñoz, la membrecía de esta organización es amplia en el gobierno foxista y sus integrantes ocupan posiciones estratégicas. Están incrustados en gobiernos estatales y municipales, en congresos locales, en cámaras federales de senadores y diputados. Aunque el grueso son miembros del PAN, al que penetraron gradualmente desde mediados de la década de 1970, también se encuentran del PRI y de organizaciones empresariales, cívicas y educativas (Delgado, 2003: 22-23).[237]

Su ideología estaba concebida en sus orígenes para combatir aquí la conspiración judeomasónica y comunista. Apego absoluto a los principios cristianos y respeto irrestricto a la autoridad de la Iglesia católica y a su máximo jerarca, el Papa (Delgado, 2003: 68). Había que "ordenar el Estado para instaurar la 'Ciudad de Dios'".

Según el *Manual del Militante Adulto* la instrucción a las tropas era combatir con los medios a su alcance y sin tregua a las fuerzas de la Revolución (a las obras de Satanás). No persigue el poder sobre la sociedad al estilo de la Revolución, lo busca para evangelizar las estructuras y las instituciones. Operaba con apoyos empresariales y de un sector de la jerarquía católica. El radicalismo del MURO en el D.F. y los Tecos en la Universidad de Guadala-

237 El FUA y el MURO fueron creados respectivamente en 1955 y en 1961 para operar públicamente y ocultar la verdadera estructura del Yunque.

jara provocó que en los sesenta los cardenales José Garibi Rivera y Miguel Darío Miranda prohibieran la creación de organizaciones secretas. Otros jerarcas las alentaron, como el obispo de Puebla, Octaviano Márquez y Toris, al igual que otros, identificados con los fines del combate a los enemigos de la religión (Delgado, 2003: 29). La organización tomó la decisión de crear su propia congregación religiosa al interior de la Iglesia católica en 1972 la Sociedad Cruzados de Cristo Rey. La congregación ha tenido un paulatino crecimiento pero ya tiene influencia internacional y tiene presencia en el Vaticano. Su misión es enseñar a obedecer.[238]

La nacionalización de la banca en 1982 estimuló su activismo y alternó el reclutamiento y adiestramiento paramilitar de jóvenes con acciones políticas a través de organizaciones empresariales. Y en los noventa proliferaron otras agrupaciones como la Comisión Mexicana de Derechos Humanos, Coordinadora Ciudadana con Sánchez Díaz de Rivera y Vertebra con Abascal Carranza, ambos presidentes de COPARMEX. Ideólogos del sector privado como Federico Muggenburg y Guillermo Velasco Arzat son también miembros prominentes. Su hijo fue jefe de asesores de Marta Sahagún en la Coordinación de Comunicación Social de la Presidencia. Por su parte, Fox desilusionó a la jerarquía eclesiástica, así como a organizaciones vinculadas al Yunque que esperaban mucho más de él.

ALGUNAS REFLEXIONES

La Conferencia Episcopal Mexicana, aun cuando estaba interesada en obtener las concesiones que el foxismo prometió en campaña y avanzar en cuanto a su demanda por redefinir la laicidad, se

238 En el documento el *Perfil del Militante adulto, etapa de madurez* se reconoce que "la autoridad legítima viene de DIOS. De ahí el sentido sobrenatural que tienen sus acciones y decisiones cuando obedece lo que las jefaturas mandan [...] A nosotros nos llamó Dios a la política" (Delgado, 2003:30).

mostró cauta y prudente en cuanto a una identificación demasiado estrecha y comprometida con el foxismo, por los costos políticos que tuviera que pagar en el futuro. Como consecuencia, la Iglesia católica fue deslindándose del gobierno foxista que no pudo satisfacer su decálogo, aun cuando logró avances en su agenda como los apoyos a fundaciones de carácter religioso, debilitamiento de programas de planificación familiar (aunque paradójicamente se incorporó la píldora del día siguiente en servicios de salud oficiales) y salud pública. El sistema político no era ya presidencialista y un congreso dividido no aprobó demandas eclesiásticas tales como las referentes a la educación y medios (Loaeza, 2013).

En las siguientes elecciones, muy polarizadas entre lo que se apreció como la izquierda y la derecha, el candidato del PAN, Felipe Calderón, ganó con un margen mínimo. Se cuestionó el proceso por quienes consideraron triunfador al candidato del PRD, Manuel López Obrador. La Iglesia católica en su mayoría, apoyo al candidato panista y presionó por cambios en la legislación constitucional, impulsando su concepto de libertad religiosa, que finalmente quedó aprobado en la modificación al artículo 24. La respuesta fue el artículo 40 que incorporó la laicidad a la definición conceptual del Estado Mexicano. Cabe señalar que en el sexenio calderonista se aprobaron cambios en el Distrito Federal, gobernado por el PRD, en los que se despenalizó el aborto y se aprobaron los matrimonios entre personas del mismo sexo. Pero por otro lado, se desataron modificaciones en las constituciones estatales, donde no sólo el PAN sino incluso legisladores del PRI votaron por políticas más severas para penalizar el aborto y todavía, en ningún estado de la República Mexicana, se había aprobado el matrimonio entre personas del mismo sexo.

Felipe Calderón fue más cuidadoso en su lenguaje y más sensible a las reacciones del México laico, aun cuando no faltaron algunos discursos que asemejaban sermones bíblicos. El eje de su gobierno fue la lucha contra el narcotráfico con resultados limitados y numerosas pérdidas humanas. En general la Iglesia lo apoyó, pero también lo criticó, pues sufrió en carne propia la violencia

criminal. La institución también fue criticada por no hacer suficiente en la guerra contra el narco.

En el largo plazo, la Iglesia busca posicionarse mejor en la batalla por impulsar una cosmovisión y una ética valorativa de inspiración y sentido católico, en una sociedad que se siente amenazada por la modernización, la secularización y la proliferación de competidores no católicos. Reforzar la identidad del pueblo mexicano con el catolicismo, fortaleciendo el guadalupanismo, va en el mismo sentido.

La sociedad cada vez está más consciente de su ser pluricultural y plurirreligioso, inmersa en un proceso de transición a la democracia, que posibilita mayores oportunidades a la opinión y a la participación política. Si bien es heredera de una cultura católica, no lo es menos de una cultura liberal y laica, que se ha desarrollado junto con el proceso de modernización y secularización de la sociedad. Hay que recordar también el rápido crecimiento, en las dos últimas décadas, de movimientos religiosos no católicos en áreas rurales y urbanas.

A cada discurso o acción percibida como clerical, la respuesta del México laico no se hace esperar. Cabe recordar que las encuestas muestran una sociedad mexicana que manifiesta un proceso de alejamiento de los creyentes de las normas doctrinales de la Iglesia católica en cuestiones fundamentales que afectan la vida privada, y la mayoría de la población tampoco está de acuerdo en que la Iglesia participe en la vida política. En México ha sido tradicionalmente débil la presencia del clero, escaso frente al crecimiento de la población.

El México laico cuenta con un conjunto de organizaciones y una cultura política liberal, mezclada con elementos del nacionalismo revolucionario, con potencialidad y capacidad para resistir presiones confesionales. En todos los espacios: el académico, los medios de comunicación, el gubernamental, los partidos, las agrupaciones políticas y en numerosas organizaciones sociales, incluidas las mismas iglesias, hay interesados en la lucha contra fundamentalismos y radicalismos que puedan surgir o estén presentes

en sus filas y obstaculicen la conformación de una cultura política democrática y tolerante.

La confrontación entre el Estado y la Iglesia católica en el nuevo escenario democrático no habría de desaparecer, hubo desacuerdos de fondo y de forma. Las relaciones entre las iglesias y el Estado en México, y las respuestas a las demandas y presiones de la Iglesia católica —en torno a temas controvertidos de educación, salud pública y medios de comunicación—, estarán determinadas por un sistema político con nuevas reglas y una correlación de fuerzas sociopolíticas diferenciadas, con un poder presidencial acotado, un Congreso fortalecido y pluripartidista y una sociedad civil más participativa y organizada.

En las elecciones de 2012 el PRI recuperó la presidencia y el PAN se fue a un tercer lugar. Sin embargo a la Iglesia católica no le preocupa la llegada del Presidente Enrique Peña Nieto, pues su perfil familiar y académico, así como su discurso y acciones concretas le garantiza una buena relación. Estudió en la Universidad Panamericana del *Opus Dei*, visitó al Papa antes de su acceso a la presidencia y nuevamente estuvo presente en la ceremonia de investidura del Papa Francisco, su esposa estuvo en la ceremonia de canonización de Juan Pablo II y recientemente en su viaje a Roma hizo una visita oficial al Papa.

Otras muestras recientes de cambios en la cultura política son los casos en los que presidentes municipales e incluso gobernadores tanto panistas, como priistas han consagrados sus ciudades o estados al Sagrado Corazón de Jesús y a otros agentes celestiales.

De ahí que algunos académicos planteen que la laicidad se encuentra amenazada, pero el 90% de la población, educada en escuelas laicas, una cultura cívica laica y los avances en la secularización y la globalización lo hace difícil. Han surgido incluso nuevos actores anticlericales dentro y fuera del mundo católico que no aceptan la intervención de las Iglesias en la definición de políticas públicas —sobre todo salud y educación—.

La crisis de los ritos de paso en el catolicismo mexicano

Elio Masferrer Kan
Escuela Nacional de Antropología e Historia- INAH

INTRODUCCIÓN

Este artículo reseña la importancia de los ritos de paso en la configuración del campo religioso, hace una breve conceptualización de los mismos y una reseña histórica de la disputa por el control de estos en la historia mexicana. Un punto nodal del trabajo es la comparación de los datos censales en materia religiosa, con la información existente de los ritos de paso católicos, para reformular las cifras censales, de acuerdo con el cumplimiento o no de los mismos. Planteando que existe un máximo del 73.8% (82 902 368 personas) y un mínimo del 42.14% de (47 338 601) católicos.

Un tema clásico en la antropología y la etnología es el estudio de los ritos de paso, el cumplimiento de los mismos define la inserción a un sistema religioso específico, a un grupo social y la articulación a una organización religiosa. Los ritos de paso, o ritos de las crisis vitales son: "un punto importante en el desarrollo físico o social de un individuo". Estas ceremonias de crisis marcan también cambios en todas conexas con ellos por vínculos de sangre, matrimonio, dinero, control político." entre otras cuestiones (Turner, 1980: 7-8).

Los ritos de paso se complementan con otros rituales que están estructurados en la cotidianidad, como son, según Turner, los rituales de aflicción, cuyo cumplimiento garantiza la reproducción sistemática del grupo social y de las personas.

Las dimensiones del campo religioso mexicano están reguladas por el incumplimiento o cumplimiento de los ritos de paso y de los rituales de aflicción. Esta situación define la pertenencia a una

propuesta religiosa determinada. Este concepto no coincide con el planteamiento de la Iglesia católica, la cual parte de su propio Derecho Canónico. La Iglesia es una "comunidad de bautizados", por lo cual serían miembros de la misma, quienes hayan pasado por el primer rito de paso, cualquiera que sea su posición actual en la materia. Esta concepción "legal" es actualmente insostenible.

La literatura antropológica plantea que el cumplimento de los ritos de paso define también "el paso de un estado a otro" (Turner, 1980: 103), de la niñez a la juventud, de la soltería al matrimonio, entre otros. En una sociedad compleja, y en permanente transformación, la adscripción religiosa está definida por el cumplimiento y la participación en los ritos de paso. También incide en la adscripción religiosa una posición definida desde la conciencia de los feligreses, quienes se consideran miembros, frente a quienes se definen como antiguos o exintegrantes, pero que ahora no concuerdan con los postulados institucionales.

Para nuestra investigación partiremos entonces del concepto de identidad confesional; tomaremos, como tal, el sentimiento de pertenencia a una propuesta o confesión religiosa específica, sin que necesariamente realice en forma sistemática actos de participación en la misma, aunque en un momento determinado, la persona expresará o actuará de acuerdo con dichos sentimientos, pudiendo cuestionar o incluso rechazar una estructura institucional. "Soy católico, pero no creo en los curas", puede escucharse.

Del mismo modo, los procesos de conversión a otras propuestas religiosas están definidos por el cumplimiento de los ritos de paso, propios de dichas alternativas religiosas. Un aspecto complementario de la cuestión, es que los procesos de deserción de una propuesta religiosa pueden definirse por el abandono del cumplimiento de los mismos y/o por la pérdida del sentimiento de pertenencia. Como ya señalamos, los ritos de paso no son el único requisito para definir la identidad confesional, también incide la conciencia de pertenencia a una propuesta religiosa.

En la historia de México, en los términos definidos por el Real Patronato, una alianza entre la Corona española y el Vaticano, según la cual el Papa donaba los territorios al oeste de la línea de Tordesillas a la Corona española, comprometiéndose ésta a la difusión del catolicismo. El cumplimiento de los ritos de paso por los súbditos, era una responsabilidad del Monarca, a la vez que servía de legitimación de la empresa colonial.

El Rey tenía además otros poderes, conformaba la terna de la cual el Pontífice designaba a los obispos, definiendo así las políticas del clero diocesano. Aceptaba o no el ingreso de las órdenes religiosas, pudiendo fijarle condiciones y la articulación de sus políticas pastorales a los intereses de la Corona. También podía aceptar o rechazar el cumplimiento de las Bulas Papales en sus territorios. Pudiendo condicionar el poder del mismo Pontífice romano, en sus vastos territorios.

La Iglesia católica condicionaba los bienes de salvación al cumplimiento de los ritos de paso. El bautizo de infantes, garantizaba la inserción de los recién nacidos a la Iglesia católica, quedando determinada la adscripción religiosa por nacimiento y no por una decisión racional o voluntaria del niño. En caso de incumplimiento, el recién nacido permanecería en el limbo, una situación totalmente liminal, "el estado del sujeto del rito es ambiguo, atravesando un espacio en el que se encuentran muy pocos o ningún atributo" (Turner, 1980: 104), donde el alma del recién nacido estaría en un depósito sin mayor sustancia, por culpa de la desidia de los papas.

Un paso imprescindible en el ascenso social y de edad era la primera comunión, diseñada para desarrollarse en la segunda infancia, definía el proceso de socialización en el catolicismo del infante, apenas iniciaba la construcción de su personalidad. La repetición en forma sistemática de los principios del catolicismo, le permitiría ingresar a los sistemas de descontaminación, pues ya el niño, al iniciarse en la aplicación de su racionalidad era candidato

para pecar. Este segundo rito de paso implicaba un re-ingreso a la Iglesia en términos de la consolidación de la racionalidad del infante. Teniendo en cuenta la edad del niño, el cumplimiento del rito de la primera comunión era responsabilidad de los padres.

Durante el periodo colonial, las visitas de los obispos eran acompañadas de la confirmación de los feligreses por el obispo itinerante, quien reportaba la cantidad de confirmaciones realizadas. La confirmación en aquella época era vista como una expresión del poder episcopal e implicaba una suerte de ratificación de la pertenencia de los feligreses a la Iglesia, la cual había sido definida hasta ese momento por el bautizo y la primera comunión, cuya administración estaba a cargo de los párrocos.

El ritual del matrimonio implicaba que las familias requerían un conjunto de procedimientos rituales para que las uniones conyugales y los hijos resultantes de la misma fueran consideradas legítimas. Implicaba también una ratificación de la membrecía de la Iglesia en el periodo de madurez y servía asimismo para garantizar el cumplimiento de los mandamientos y que los contrayentes no cayeran ni en concubinato ni en fornicación, además que deslindaba las relaciones y evitaba de alguna manera el adulterio.

En el caso del fallecimiento de las personas, la Iglesia garantizaba la sepultura del cadáver, y en la posibilidad de que el occiso tuviera algunos pecados pendientes permitía una segunda posibilidad. El alma del difunto se alojaba en el purgatorio, en una situación también liminal, aunque más angustiosa que el limbo, pues de no realizarse una serie de actividades, podría pasar al Infierno. Era necesario contratar misas y actividades caritativas. Para lo cual, el difunto legaba en vida propiedades, que transformadas en capellanías, servían para financiar misas destinadas a la "salvación del alma" y su traslado al cielo. Lamentablemente no existen datos de cuantas personas recibieron "la unción de los enfermos". Complica la recopilación de la información, la dificultad para el sacerdote de conocer el destino del enfermo.

A lo largo de la existencia de las personas en la colonia, la Iglesia se transformaba en un garante del sistema, tenía el fuero

eclesiástico que le permitía juzgar tanto a sus miembros, como la posibilidad de juzgar a civiles que hubieran violado disposiciones eclesiásticas. Lo más notable de este sistema de control interno era el Tribunal de la Santa Inquisición que le permitía juzgar a los disidentes, tanto a los de carácter religioso, como civiles y políticos. La excomunión implicaba una condena severa, pues además de implicar la muerte física de la persona, traía en "el mas allá" la condena permanente del alma del condenado.

Las sanciones aplicadas por la Santa Inquisición, tenían distintos niveles, iban desde la humillación pública de la persona, cárcel o la inmolación en la hoguera. Es importante aclarar que la aplicación de las penas implicaba una serie de actividades públicas donde toda la población estaba obligada a asistir e implicaba también la descalificación del condenado y afectaba a sus familiares. Esta noción de sanción de los disidentes y exterminio de los mismos son cuestiones profundas en la memoria cultural de los pueblos. Es la dimensión profunda en la psicología humana del terror.

EL SACRIFICIO DE LOS HÉROES NACIONALES. EL JUICIO INQUISITORIAL QUE "NUNCA EXISTIÓ"

Un ejemplo importante del sacrificio de los héroes nacionales es la condena inquisitorial aplicada a los combatientes y a los líderes de la Independencia mexicana. Hidalgo fue condenado por la Inquisición y torturado para extraerle parte del cuero cabelludo, la yema de los dedos y otras partes del cuerpo donde hubiera recibido las unciones de un rito de paso, el sacramento del sacerdocio. El desmembramiento del cadáver y la exhibición pública de la cabeza de los insurgentes muestra también al estrategia de "castigo eterno" a quienes se atrevían a cuestionar el poder Real, que derivaba de la "gracia divina" según la interpretación de la Iglesia.

Es muy interesante recordar que la Iglesia católica mexicana, sin cuestionar los hechos históricos, hace una interpretación "legal" del asunto. Se limita a destacar que el obispo de Morelia,

que aplicó la condena, era "electo" por el Papa, pero que todavía no había recibido la unción del cargo, para decirlo de otro modo, era simplemente un sacerdote "designado" pero todavía no había recibido el sacramento episcopal, otro rito de paso que lo ubicaría como "descendiente de los Apóstoles". Por lo tanto la Iglesia católica mexicana no tiene que pedir disculpas pues en sentido estricto, lo sucedido no se ajustó a su "legalidad", por ello es inexistente. La Iglesia no quiere reconocer, que mandó ejecutar al "Padre de la Patria" y a sus compañeros, ahora héroes nacionales.

LOS LIBERALES Y EL CONTROL DE LOS RITOS DE PASO

La disputa por la construcción de un país independiente, con un estado propio, pasó por la ruptura de la última institución colonial, la Iglesia católica, apostólica y romana. Un graduado del seminario de Oaxaca, el Lic. Benito Juárez García tenía perfectamente claro que para construir un Estado, necesitaba subordinar de alguna manera a la Iglesia. Para ello le expropió sus tierras, tenía el 30% del suelo rural y el 40% de las propiedades urbanas. En este conflicto le agregó el control de los ritos de paso. El Registro Civil se haría cargo de nacimientos y matrimonios, mientras que los municipios tendrían a su cargo los cementerios, que serían quitados del atrio de las iglesias.

Otro espacio de disputa fue la educación y la libertad de cultos, Juárez se propuso quitarle a la Iglesia la condición monopólica y de Iglesia de Estado. Es importante aclarar que los liberales eran católicos, "a su manera", por ello la hija de Benito Juárez se casó por la Iglesia y su padre, el presidente de la República, esperó pacientemente fuera del templo. Ello no impidió que se facilitara el ingreso de misioneros protestantes y que protegieran las migraciones mormonas a Chihuahua.

¿CÓMO IMPACTARON LAS REFORMAS DE LA REFORMA DE 1857?

Es importante destacar que los cambios religiosos se mueven en el terreno de la "larga y larguísima duración" que planteara Braudel (1980), en esta perspectiva los cambios se visualizan decenas de años después de planteadas las reformas. Era evidente que la población, harta de los abusos de los eclesiásticos, había protagonizado insurrecciones contra los mismos, quizás no comprendía a fondo el proyecto liberal, pero partía de la premisa "de que el enemigo de mi enemigo es mi amigo" y prestó su consenso y respaldó a los liberales, en su confrontación con la Iglesia.

Sin embargo, las cifras reflejan cambios sumamente lentos en la conciencia de los mexicanos. En 1895, en el primer censo de población, el 99.11% de la población se declaraba católica. Recién en 1970 los católicos tuvieron una disminución significativa, llegaron al 96.17%, a 113 años de las Leyes de Reforma. La pregunta que cabe hacernos es si todos los que contestaban que eran católicos lo era realmente o si ocultaban su identidad confesional por razones de temor a manifestar su disidencia religiosa.

¿Son católicos, todos los que responden o figuran en el censo como católico?

Para responder a esta pregunta emplearemos un conjunto de fuentes, la primera deriva de las Encuestas para Prevenir la Discriminación, del Consejo Nacional de Prevención de la Discriminación, del 2005 y 2010. Una revisión de las mismas muestra que en la actualidad las disidencias religiosas perciben una profunda discriminación contra ellas y además, un tercio de la población a nivel nacional, considera como factible y legítima la expulsión de los protestantes de sus comunidades. En este contexto la identidad confesional puede no ser revelada por razones de seguridad personal. Por supuesto hay estados donde los niveles son más altos, de esta media nacional de discriminación.

Otros aspectos que distorsionan los datos censales consisten en las personas que responden a la entrevista. Muchas veces, padres y madres católicos no quieren reconocer la disidencia religiosa de sus hijos. Complica la situación, la mala calidad del clasificador de religiones, elaborado por el INEGI, que distorsiona el proceso de captura de la información, esto es más delicado pues la información deja de ser confiable.

Teniendo en cuenta estas dificultades es que decidimos recurrir al cruce de los datos censales, con las fuentes estadísticas propias de la Iglesia católica, desde 1969 y como resultado de los cambios administrativos generados por el Concilio Vaticano II, la Secretaria de Estado (*Status*) del Vaticano a través de la *Rationarum Generale Ecclesiae* edita el *Annuarium Statisticum Ecclesiae. Statistical Yearbook of the Church. Annuaire Satistique de L´Eglise.* Esta publicación anual, a la cual llamaremos, para mejor comprensión del lector *Anuario Estadístico de la Iglesia católica*, o más sintéticamente, el Anuario.[239]

La situación de alejamiento de las premisas institucionales de las realidades de la vida cotidiana, llevó a un abandono masivo del catolicismo en México. Veremos esto reflejado en las cifras. Por ejemplo, la Encuesta Nacional de la Juventud, realizada en 2005 muestra que sólo el 40.9% de los jóvenes entre 25 y 29 años se definió como católico practicante. Esta definición se refleja en las cifras de matrimonios católicos, en 2005 también sólo el 53% de los matrimonios civiles pasó por una ceremonia religiosa católica. Este abandono del "matrimonio por las tres leyes" (de la familia, la sociedad y la Iglesia) como se dice en términos populares, se verá reflejado en otros comportamientos.

239 También existe el *Annuario Pontificio*, editado también por la Secretaría de Estado del Vaticano. Este trae un perfil de cada diócesis, arquidiócesis o prelatura, además de las órdenes y congregaciones religiosas. Lo hemos consultado, pero por sus características es más eficiente el Anuario Estadístico para las comparaciones con los datos nacionales, generados por el Registro Civil mexicano y divulgados por el INEGI.

¿SIGUEN SIENDO TAN CATÓLICOS LOS MEXICANOS? ¿MÉXICO ES UN PAÍS CATÓLICO?

Es interesante destacar que en 1970 el 96.17% de los mexicanos declaraba ser católico. En el censo de 1980, los católicos tuvieron el mayor descenso en la historia nacional, bajaron al 92.62% de la población, una pérdida del 3.55%, aparentemente no impactó la primer visita de Juan Pablo II o podemos pensar que los resultados pudieran haber sido peores.

El Papa regresó en 1990 y, precisamente ese año volvió a aplicarse otro censo general de población, en esta oportunidad los católicos volvieron a descender, atravesando la frontera psicológica del 90%, bajaron al 89.69% de la población. Durante el siguiente decenio, hubo dos visitas pastorales a México, en Mérida (1993) y en el Distrito Federal (1999), esto no mejoró la posición de los católicos, cuyo descenso fue menor pero significativo, ubicándose en el 87.99%. Volvió Juan Pablo II en el 2002, en su quinta y última visita y en este caso el descenso de los católicos fue más espectacular, llegando al 82.72% (92 924 489 personas) de la población, en el censo de 2010. En síntesis, durante el pontificado de Juan Pablo II los católicos, según los datos censales, descendieron el 13.55%, prácticamente un octavo de los mexicanos dejó de ser católico y podrían ser muchos más como veremos más adelante.

LA SITUACIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA, SEGÚN SUS PROPIAS FUENTES

Aquí no termina la debacle del catolicismo, en términos estrictos, los datos de los Censos Nacionales son muy "amables" y poco confiables. Los datos de la Iglesia católica, son más contundentes. Para ello emplearemos las cifras del Anuario Estadístico de la Iglesia católica, una publicación oficial de la institución más antigua del mundo, en este caso nos concentraremos en los ritos de paso, que involucran a los laicos.

Los ritos de paso, según Víctor Turner, (1980: 103) como ya mencionamos "indican y establecen transiciones entre estados distintos": bautizos, primera comunión, confirmación y matrimonios religiosos, para tener claro cuántos católicos reproducen en su cotidianeidad la adscripción al catolicismo. Estos datos sirven para explicar o incluso cuestionar, los resultados de los censos. Para ello hemos confrontado los bautizos publicados en el Anuario Estadístico de la Iglesia católica, una publicación anual y oficial del Vaticano con los datos de INEGI de nacimientos para el año respectivo. En pocas palabras, en 1980 el 83.5% de los nacidos era bautizado en el catolicismo, en 1990 había descendido al 71.98% y en el 2007 estaba en el 70.24%, aunque en el 2008 subió al 73.69%.

El promedio entre 2005 y 2008 es de 73.8%, en sentido estricto, los católicos bautizados por sus padres en el momento de nacer no es más del 73.80% del total de los nacidos en sus respectivos períodos. Por ello, nos permitimos considerar que, de acuerdo con el Derecho Canónico que define a la Iglesia como "comunidad de bautizados" los católicos mexicanos no puede ser más del 73.8% de la población total, que está estimada en 112 336 538 habitantes. Quitando la sobrevaluación censal (92 924 489 personas), sería en realidad de 82 902 368 católicos, un 73.8%; una relación de tres católicos por un disidente y no una relación de cuatro católicos por un disidente. Esta es la cifra máxima u "optimista" de católicos, pero pueden ser menos, como lo mostraremos más adelante. Pues no se está considerando ni el abandono del catolicismo, ni la incorporación a las filas de ateos, no creyentes o posiciones similares, ni las conversiones a otras propuestas religiosas existentes.

Año	Nacidos	Bautizados	%	% católicos	diferencia %
1980	2 430 348	2 029 449	83.50	92.62	9.12
1990	2 735 312	1 968 962	71.98	89.69	17.71
2000	2 798 339	2 002 515	71.56	87.99	16.43

2005	2 567 906	1 921 496	74.83		
2006	2 505 939	1 915 338	76.43		
2007	2 655 083	1 864 985	70.24		
2008	2 636 110	1 942 579	73.69	82.72	9.03

Fuente: Nacimientos: INEGI. Bautizos: Anuario Estadístico de la Iglesia católica. Censos nacionales de 1980, 1990, 2000 y 2010. Elaboración propia.

Si observamos los datos correspondientes a 1980 vemos que existe un diferencial del 9.12%. Esto podría estar definido por un subregistro de los no católicos y por una serie de cuestiones metodológicas ya explicadas, que llevan precisamente a una falta de interés de que se conozca su disidencia religiosa. Pero el hecho es que no bautizan a sus hijos.

En 1990 la diferencia entre bautizos y resultados censales fue muy alta, llega al 17.71% y lo mismo sucede en el 2000, donde la diferencia entre bautizados y censados es del 16.43%. Cabe recordar que en estos dos censos la disminución formal de los católicos fue muy baja. Este diferencial alto entre bautizados y censados nos permite inferir que en realidad la calidad de la información censal es deficiente y que las disidencias religiosas están poco representadas en los resultados censales. Para decirlo de otro modo, las cifras de católicos proporcionadas por el INEGI están excedidas de la realidad.

También cambió la calidad de los bautizos, en 1980 hubo 2 029 449, pero sólo 29 388 fueron de mayores de siete años. En 1990 descendió a 1 968 962, de éstos 54 024 eran de mayores de siete años. En el 2000 continuó un descenso a 1 921 496, incrementándose los casos de mayores de siete años a 108 074. Lo mismo sucedió en 2008, con 1 835 096, incrementándose los casos de mayores de siete años a 107 483. Es importante recordar que la cultura católica marca como dogma el bautizo de infantes, el bautizo de adultos es precisamente un elemento distintivo de sectores

muy definidos del protestantismo. Si observamos la dinámica de los bautizados menores de siete años el descenso es más agudo:

1980	1990	2000	2008
2 000 071	1 918 938	1 887 590	1 835 096

Fuente: Anuario Estadístico de la Iglesia católica.

Casándose por las tres leyes

Año	Registro civil	Católicos	%	%cat censo	dif. C.rel./cat.
1980	493, 151	378, 704	76.79	92.62	15.83
1990	642, 201	391, 131	60.90	89.69	28.79
2000	707, 422	396, 019	55.98	87.99	32.01
2005	595, 713	315, 935	53.03		
2006	586, 978	321, 296	54.74		
2007	595, 209	307, 767	51.71		
2008	589, 352	310, 486	52.68	82.72	30.04

La relación entre los matrimonios civiles y los matrimonios religiosos son otro indicador del abandono de prácticas religiosas católicas, en general, y también su sustitución por casamientos religiosos en otras confesiones religiosas.

Fuentes: Casamientos civiles: INEGI. Casamientos católicos: Anuario Estadístico de la Iglesia católica. Censos nacionales: INEGI. El dato de 2,008 corresponde al Censo de 2,010. Otros cálculos son nuestros.

Un dato importante es el descenso de los matrimonios católicos, con respecto a las uniones civiles. Es notable la caída de los mismos entre 1980 y 1990, continuó el descenso hacia el 2000 y se mantuvo la disminución porcentual y en términos numéricos hacia el 2008. Un indicador interesante es que el diferencial entre los porcentajes censales tiene una dinámica consistente.

Esto nos lleva a considerar que la situación de crisis en el catolicismo mexicano no es algo que empezó muy recientemente sino que viene de larga data. En esta perspectiva es muy difícil comprender o aceptar cifras de católicos por arriba del 73% de la población total, considerando que la población adulta y de la tercera edad es la que mantiene más fidelidad al catolicismo, aunque sus hijos evidentemente no bautizan en el catolicismo a sus nietos. Y en ciertos casos, estos hijos o sus nietos no practican la misma religión que sus abuelos.

En torno a los casamientos es evidente que el concepto de familia ha cambiado, no sólo se abandona la sacralización del matrimonio pasando por un rito católico sino que, entre 1990 y el 2010, el número de hogares dirigido por una mujer se incrementó, pasó de 20.6% a 24.6%, para decirlo en pocas palabras, antes uno de cada cinco hogares tenía de jefa a una mujer y ahora es uno de cada cuatro hogares. Por otra parte la cantidad de familias en unión libre aumentó de 7.4% en 1990 a 14.4% en el 2010. Para decirlo de otra manera, antes una de cada catorce familias eran uniones libres y ahora una de cada siete familias vive libremente unida. Esto se conjuga con la disminución de matrimonios religiosos en México.

Cabe agregarse que las tasas demográficas están bajando y que el concepto de mujer y fecundidad no se resuelve de acuerdo con la enseñanza de la Iglesia católica. Las católicas bajaron su tasa de hijos nacidos vivos de 2.6 en el 2000 al 2.3 en el 2010. Esta disminución neta implica el uso intensivo de métodos anticonceptivos vetados por la jerarquía católica. Por el contrario, los niveles más altos de hijos nacidos vivos los tienen las minorías religiosas. Los evangélicos pasaron de 3 hijos nacidos vivos a 2.6 hijos nacidos vivos. En definitiva la conclusión que podemos tomar de esta infor-

mación es la escasa incidencia de las iglesias en el comportamiento sexual y reproductivo de sus feligreses.

Estamos frente a una verdadera ruptura generacional, en torno a las decisiones adoptadas en materia de ritos de paso fundamentales de la sociedad mexicana como son el bautizo-nacimiento y el matrimonio civil-matrimonio religioso (católico) y la definición de *sí mismo* en el momento de la aplicación del Censo de Población.

EL MÍNIMO DE LA PRESENCIA CATÓLICA EN MÉXICO

Para definir esta situación apelaremos nuevamente a la información interna de la Iglesia católica. Para entender la dinámica de los ritos de paso, éstos se inician con un bautizo de infantes, lo más cercano al nacimiento de la criatura, pues si pasara algo lamentable, el bebé no llegaría al cielo, donde debería ir, pues no ha tenido oportunidad ni raciocinio para pecar, sino que se quedaría en el limbo, por el descuido de sus padres que no lo bautizaron "a tiempo". Aunque muy recientemente el Papa Benedicto XVI cuestionó estos conceptos, muy difíciles de mantenerse en términos teológicos, siguen firmes en sectores de la cultura popular.

Se continúa con la primera comunión, pues significa de alguna manera la incorporación, con cierto grado de conciencia a la Iglesia, y a sus sacramentos o ritos de paso más avanzados como la confirmación y el matrimonio religioso. Pero, como veremos, entre la primera comunión, que se realiza en la segunda infancia (entre 8 y 10 años), y la adolescencia, juventud, madurez, pueden pasar muchas cosas. Los datos de la primera comunión y de la confirmación marcan un declive de la adscripción al catolicismo más agudo, que los nacimientos:

Nacimientos en INEGI	Bautizos católicos	Primera comunión	Confirmación
1980, 2 430 384 (100%)	2 029 449 (83.50%)	no disponible	no disponible
1990, 2 735 312	1 968 962 (71.98)	1 269 230 (46.4%)	849 328 (31.05%)
2000, 2 798 339	2 002 515 (71.56)	1 182 266 (42.25)	990 724 (35.4)
2005, 2 567 906	1 921 496 (74.85)	1 224 353(47.68)	1 018 270 (39.65)
2006, 2 505 939	1 921 496 (76,43)	1 307 442 (52.17)	1 068 625 (42.64)
2007, 2 655 083	1 864 985 (70.24)	1 288 653 (48.54)	1 132 658 (42.66)
2008, 2 636 110	1 942 579 (73,69)	1 434 779 (54.04)	1 149 056 (43.59)

El promedio de las primeras comuniones entre 2005 y 2008 nos da 50.61%, esta situación se contrae con el tercer rito de paso de los católicos que es la confirmación, que nos arroja un promedio de 42.14%. Este último puede darse en distintos momentos de la vida de una persona, tenemos versiones de personas que fueron a casarse, estando bautizados y les ofrecieron en "paquete" la primera comunión y la confirmación.

Tratando de llegar a la mejor de las posibilidades, podemos afirmar que en sentido estricto la ratificación del "pacto institucional" sólo lo realiza prácticamente la mitad de los mexicanos en su segunda infancia y si nos remitimos a edades más avanzadas, esta ratificación desciende al 42.14%.

Si proyectamos estos porcentajes al total de la población censada en 2010, que fue de 112 336 538, podemos señalar que sólo podrían considerarse como católicos entre 56 853 517 habitantes, que están en "comunión" con la Iglesia, aunque no sabemos con certeza si la mantienen después de los 10 años de vida o lo que técnicamente se llama la "segunda infancia", cuando se acostumbra

hacer la primer comunión. Podríamos complementar estos datos incluyendo a aquellos que tienen un conjunto de prácticas institucionales más cercanas a la Iglesia católica como equivalentes a 47 338 601 personas, que han realizado la confirmación. Ésta sería la cifra mínima. Sin embargo, no todos los católicos practicantes pasan necesariamente por la confirmación. Si hiciéramos un promedio entre ambas cifras, nos daría la cantidad de 52 096 059 de católicos en México, un 46.37%.

Dicha información se corrobora con otras fuentes externas, la Encuesta Nacional de la Juventud de 2005 expone que sólo el 40.9% de los jóvenes entre 25 y 29 años se considera católico practicante, al margen de lo que esto signifique para los entrevistados. Asimismo el porcentaje de matrimonios religiosos confrontados con los que pasan por el Registro Civil es del 53.04%, entre 2005 y 2008. Aunque un casamiento religioso no garantiza que ambos cónyuges sean muy católicos o socialicen a los niños en esta propuesta religiosa.

Debemos agregar que las uniones libres se han incrementado del 7% en 1990 al 14% en el 2010. Por ello, al porcentaje de matrimonios católicos, confrontados con los matrimonios civiles, deberíamos restarle, al menos un 7%, del incremento de las uniones libres, que evidentemente no pasan por una ceremonia católica. Con lo cual estaríamos en el orden del 46% de las uniones de carácter matrimonial, bendecidas por una ceremonia católica.

En esta perspectiva analítica podríamos decir que menos de la mitad de los mexicanos podrían ser considerados católicos y la otra mitad fluctúa en el campo de las disidencias religiosas, en una amplia franja de evangélicos, pentecostales, protestantes, católicos transformados a propuestas de la *New Age*, no creyentes, agnósticos y demás propuestas religiosas que están consolidándose en la sociedad mexicana. ¿Cuántos son quienes componen la diversidad de las disidencias religiosas? Será objeto de otro trabajo.

Obras consultadas:

"Exhortación de los Arzobispos Mexicanos al Clero y a los fieles" (México, 19 de marzo de 1875). (1989) En, Alfonso Alcalá y Olimón Manuel. *Episcopado y gobierno en México. Cartas Pastorales colectivas del Episcopado Mexicano 1859-1875*. México: Ediciones Paulinas.

Adame Goddard, J. (1981). *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*. México: UNAM.

Aguirre Cristiani, M.G. (2009). ¿Una historia compartida? Revolución mexicana y Catolicismo social, 1913-1924. México: IMDOSOC / ITAM / UAM.

Alvarado, María de Lourdes. (1994). "La Universidad entre la tradición y el cambio, 1833". En Lourdes Alvarado (Coord.). *Tradición y reforma en la Universidad de México*. México: Centro de Estudios sobre la Universidad / Miguel Ángel Porrúa.

Anchieri, Ettore. (1941). *Antologia Storico-Diplomatica*. Varese / Milano: ISPI.

Arrangoiz, Francisco de Paula. (1994). *México desde 1808 hasta 1867*. México: Porrúa.

Arrillaga, Basilio. (1835) *Examen crítico de la memoria del Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos, (leída en las Cámaras de la Unión)*. México: Imprenta de Galván.

Barranco, Bernardo. (2000-2014). La Jornada (artículos editoriales semanales).

Barranco, Bernardo. (2001, abril 22). *Entrevista en Enfoque. Reforma*. México, p.16.

Bastien, Jean-Pierre. (2004) *La modernidad religiosa en perspectiva comparada*. México: fce.

Bauberot, Jean. (2008). "La laicidad en el mundo contemporáneo". En R. Blancarte (Coord.). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México: El Colegio de México.

Bazant, Jan. (1985). *Antonio Haro y Tamariz y sus aventuras políticas 1811-1869*. México: El Colegio de México.

Benson, Netty Lee. (1955). *La diputación provincial y el liberalismo mexicano.* México: El Colegio de México.

Berger, Peter. (1971). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión.* Barcelona: Kairós.

Berstein Karl y Politi Marco. (1996). *Su Santidad Juan Pablo II y la historia oculta de nuestro tiempo.* Barcelona: Planeta.

Blancarte, Roberto (Coord.). (2008). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo.* México: El Colegio de México.

Blancarte, Roberto. (2004). *Entre la fe y el poder.* México: Grijalvo.

Bottai, Giuseppe. (1929, febrero 15). "La Questione romana e il Fascismo". En *Critica fascista*, año VII, núm. 4, pp. 65-66.

Brading, David. (1994). *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*. México: Fondo de Cultura Económica.

Brading, David. (2012). "El guadalupanismo y el movimiento de independencia". En Carlos Herrejón Peredo y Eduardo José Corral Merino. *Independencia e Iglesia*. México: CEM.

Braudel, Fernand. (1980). *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza.

Bravo Ugarte, José. (1966). *La educación en México.* México: Jus.

Buenrostro, Felipe. (2005). *Historia del Segundo Congreso Constitucional de la República Mexicana que funcionó en los años de 1861, 62 y 63.* (2 tomos. Edición facsimilar de la realizada en 1874 por la Imprenta Políglota). Suprema Corte de Justicia de la Nación: México.

Camp, Roderic Ai. (1997). *"Cruce de espadas": política y religión en México*. México: Siglo XXI.

Campi, Alessandro. (Coord.) (2003). *Che cos'è il fascismo? Interpretazioni e prospettive di ricerca.* Roma: Ideazione.

Candeloro, Giorgio. (1974). *Il movimento cattolico in Italia*. Roma: Editori Riuniti.

Canto, Manuel. (1998). "Racionalidad y mito en el análisis de la Iglesia y el poder político". En R. Blancarte y R. Casillas (Comps.). *Perspectivas del fenómeno religioso*. México: FLACSO- Secretaría de Gobernación.

Cantú, Guillermo H. (2001) *Asalto a palacio: las entrañas de una guerra*. México: Grijalba.

Carlini, Armando. (1934, enero 1). "Filosofia e religione nel pensiero di Mussolini". En *Nuova Antologia*. Fasc. 1483, pp. 57-79.

Ceballos Ramírez, Manuel. (1991). *El Catolicismo Social.* México: El Colegio de México.

Ceci, Lucia. (2013). *L'Interesse superiore. Il Vaticano e l'Italia di Mussolini.* Roma: Bari / Laterza.

Christlieb Ibarrola, Adolfo. (1962). *Monopolio educativo o unidad nacional. Un problema de México.* México: Jus.

Codreanu, Corneliu. (1975), *Guardia de Hierro (Para los Legionarios).* Barcelona: Bau.

Codreanu, Corneliu. (2004), *Manual del Jefe*, (Trad. del rumano al italiano Mutti Claudio y del italiano al español Manuel de la Isla Paulin). Münich: Europa.

consejo nacional para prevenir la discriminación: *Encuesta nacional sobre Discriminación en México. Enadis 2010.* (2011). México, D.F.

consejo nacional para prevenir la discriminación: *Primer Encuesta nacional sobre Discriminación en México.* (2005). México, D.F.: SEDESOL-CONAPRED.

Cooper, Norman. (1978). "La Iglesia: de la "cruzada" al cristianismo". En Preston Paul. *España en crisis: la evolución y decadencia del régimen de Franco*. México: Fondo de Cultura Económica.

Cuenca Toribio, José Manuel. (2008). *Nacionalismo, franquismo y nacionalcatolicismo*. Madrid: Actas.

Cuesta, Ugo. (1936). *Mussolini e la Chiesa*. Roma: Pinciana.

De Felice, Renzo. (1974). *Mussolini il duce, I: Gli anni del consenso (1929-1936)*. Torino: Einaudi.

De Felice, Renzo. (2004). *Autobiografia del Fascismo. Antologia di testi fascisti 1919-1945*. Torino: Einaudi.

De Vecchi, Cesare Maria. (1933, dicembre 1). "Nuova vita dello spirito in Regime Fascista". En *Nuova Antologia*, fasc. 1481, pp. 354-369.

Decorme, Gerardo. (1924). *Historia de la Compañía de Jesús en la República Mexicana*. México.

Di Febo, Giuliana y Juliá Santos. (2005). *El franquismo*. Barcelona: Paidós.

Diario de los debates del Congreso Constituyente 1916-1917. (2 vols.) (1960). México: Ediciones de la Comisión Nacional para la celebración del sesquicentenario de la proclamación de la Independencia Nacional y del cincuentenario de la Revolución Mexicana.

Durkheim, Émile. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.

El abogado cristiano ilustrado. (1888, febrero 15). Tomo xii, núm. 4, p. 26.

Evola, Julius. (1996). *Imperialismo pagano. Il Fascismo dinanzi al pericolo eurocristiano*. Padova: Edizioni di Ar.

Fattorini, Emma. (2007). *Pío XI, Hitler e Mussolini. La solitudine di un Papa*. Torino: Einaudi.

Félix Báez, Jorge. (2011). *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en México indígena*. México: Universidad Veracruzana.

Fernández de Lizardi, José Joaquín. (1991). *Constitución política de una República imaginaria*. México: H. Congreso de la Unión, Comité de Asuntos Editoriales.

Flores Salinas, Bertha. (1999). "Napoleón III y la Iglesia". En *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*. México: Archivo General de la Nación, pp. 113-125.

Franco, Savarino y Andrea Mutolo. (Coords.). (2008). *El anticlericalismo en México*. México: Porrúa.

Franzinelli, Mimmo. (1995). "Il clero fascista". En Angelo del Boca *et al.* (Coords.). *Il regime fascista*. Bari, Roma: Laterza.

Galindo y Galindo, Miguel. (1987). *La gran década nacional 1857-1867*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana.

García Ugarte, Marta Eugenia. (1985). *Hacendados y rancheros queretanos*. Conaculta. México.

García Ugarte, Marta Eugenia. (1997). *Génesis del porvenir. Sociedad y política en Querétaro 1913-1940*. México: Fondo de Cultura Económica.

García Ugarte, Marta Eugenia. (2005). "La jerarquía católica y el movimiento independentista de México". En Izaskun Álvarez Cuartero y Julio Sánchez Gómez. *Visiones y revisiones de Independencia Americana: México, Centroamérica y Haití*. Salamanca, España: Ediciones de la Universidad de Salamanca.

García Ugarte, Marta Eugenia. (2010). *Poder Político y religioso, México siglo XIX*. México: Porrúa.

Garin, Eugenio. (1966). *Cronache di filosofia italiana (1900-1943), con appendice quindici anni dopo (1945-1960)*. Bari: Laterza.

Geertz, Clifford. (1992). *La interpretación de las Culturas*. Barcelona: Gedisa.

Gentile, Emilio. (2001). *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*. Bari, Roma: Laterza,.

Gentile, Emilio. (2004). *Fascismo. Historia e interpretación*. Madrid: Alianza.

Gentile, Emilio. (2007). *El culto del Littorio, la sacralización de la política en la Italia Fascista*. (Trad. Padilla Luciano). Buenos Aires: Siglo XXI.

Gentile, Emilio. (2010). *Contro Cesare. Cristianesimo e totalitarismo nell'epoca dei fascismi*. Milano: Feltrinelli.

Gentile, Emilio. *Il culto del Littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*. Bari: Laterza, 1993. [ed. en español: *El Culto del Littorio. La sacralización de la política en la Italia fascista*. (2007). Buenos Aires: Siglo XXI.].

Gentile, Giovanni, (1929, febrero). "La Conciliazione". En *Educazione fascista*. Año vii, núm. ii, pp. 81-84.

Giacomo, Martina. (1986). *Pío IX (1851-1866)*. Roma: Pontificia Università Gregoriana.

Giacomo, Martina. (1990). *Pío IX (1867-1878)*. Roma Pontificia Università Gregoriana.

Giannini, Amedeo. (1946). *Il Cammino della Conciliazione*. Milano: Vita e Pensiero.

Gómez Álvarez, Cristina. (1997). *El alto clero poblano y la revolución de independencia, 1808-1821*. México: UNAM / BUAP.

González Navarro, Moisés. (1955). "El Porfiriato. La vida social". En *Historia moderna de México*. México: Hermes.

González, Cesáreo. (1921). "La ley y la escuela". En *La Asociación Católico Nacional de Padres de Familia frente a la impiedad y el ateísmo oficial. La legislación constitucional revolucionaria sobre enseñanza y la escuela primaria, elemental y superior.* (Tipografía de Enrique Luna). Guadalajara, Jalisco.

González, Fernando M. (1996). *Una historia sencilla. La muerte accidental de un cardenal*. México: Plaza y Valdés / IIS UNAM.

Granados Roldán, Otto. (1981). *La Iglesia católica mexicana como grupo de presión*. México: UNAM. (Cuadernos de Humanidades 17).

Gregor, James. (2000). *Los rostros de Jano. Marxismo y Fascismo en el siglo XX*. (Trad. Pilar Placer Perogordo). Madrid: Universidad de Valencia.

Guerri, Giordano Bruno. (1995). *Fascisti. Gli italiani di Mussolini. Il regime degli italiani*. Milano: Mondadori.

Gutiérrez Casillas, José. (1974). *Historia de la Iglesia en México*. México: Porrúa.

Hamnett, Brian. (1990). *Raíces de la insurgencia en México. Historia regional 1750-1824.* México: Fondo de Cultura Económica.

Harris, Ruth. (2000). *Lourdes. Body and Spirit in a Secular Age.* Londres: Penguin Books.

Hastings, Adrian. (2000). *La construcción de las nacionalidades*. Madrid: Cambridge UP.

Hernández García de León, Héctor. (2004). *Historia política del sinarquismo (1934-1944)*. México: Universidad Iberoamericana / Miguel Ángel Porrúa.

Hernández Rosete, Daniel. (2000 mayo-agosto) "Cultura y vida cotidiana, Apuntes teóricos reales sobre la realidad como construcción social". En *Sociológica*, núm. 43.

Herrejón Peredo, Carlos. (1987). *Hidalgo, razones de la insurgencia y biografía documental.* México: SEP.

Herrejón Peredo, Carlos. (2010). *Hidalgo. Maestro, párroco, insurgente.* México: Clío / Fomento Cultural Banamex.

Ibarra, Ana Carolina. (2002, enero-junio). "Excluidos pero fieles. La respuesta de los insurgentes frente a las sanciones de la Iglesia, 1810-1817". En *Signos Históricos*, núm. 7.

Ibarra, Ana Carolina. (2006). "Los libros del clero criollo: la biblioteca de José de San Martín. En Margarita Moreno Bonet y María del Refugio González (Coords.). *La génesis de los derechos humanos en México.* México: unam.

Jemolo, Arturo Carlo. (1955). *Chiesa e Stato in Italia dalla unificazione ai giorni nostri,* Torino, Einaudi, 1981.

Jemolo, Arturo Carlo. (1981) *Chiesa e Stato in Italia. Dalla unificazione ai giorni nostri*. Turín: Einaudi.

Knapp, Frank A. (1962). *Sebastián Lerdo de Tejada*. México: Universidad Veracruzana.

La reforma educativa según el Episcopado mexicano. (1972). México: Librería parroquial.

Labastida Muñoz, Horacio. (2010). "Reforma y República Restaurada, 1823-1877". En *Documentos para la historia del México Independiente 1808-1938*. México: Porrúa.

Latinus. (1940). *L'azione dell'Italia nei rapporti internazionali dal 1861 ad oggi*. Varese, Milano: ISPI.

Lemoine Villicaña, Ernesto. (1990). *Morelos y la Revolución de 1810.* (3ª. Ed.). México: UNAM.

Linz Juan José y Urquizu Sancho Ignacio. (2006, abril-junio). "El uso religioso de la política y/o el uso político de la religión: la ideología-sucedáneo versus la religión-sucedáneo". En *Reis*, núm. 114, pp. 11-35.

Loaeza, Soledad. (1988). *Clases medias y política en México*. México: El Colegio de México.

Loaeza, Soledad. (2013). *La restauración de la Iglesia católica en la transición mexicana*. México: El Colegio de México.

Los hermanos maristas. Segunda etapa. La lucha por la libertad, 1914-1938. (1982). México: Progreso.

Mack Smith, Denis. (2000). *Storia d'Italia*. Bari, Roma: Laterza.

Malgeri, Francesco. (1995). "Chiesa cattolica e regime fascista". En Angelo del Boca et al. (Coords.). *Il regime fascista*. Bari, Roma: Laterza, pp. 166-181.

Mann, Michael. (2006). *Fascistas*. (Trad. de Juan Pérez Moreno). Valencia: Universidad de Valencia.

Margadant, Guillermo F. (1984). *La Iglesia ante el derecho mexicano. Esbozo histórico-jurídico.* México: Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.

Martina, Giacomo. (1985). *Pío IX (1851-1866)*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.

Martina, Giacomo. (1990). *Pío IX (1867-1878)*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.

Masferrer, Elio. (2011). *Pluralidad religiosa en México.* Buenos Aires, Argentina: Ed. La Araucaria.

Medina Ascensio, Luis. (1984). *México y el Vaticano*. (Tomo II) *La Iglesia y el Estado liberal 1836-1867*. México: Editorial Jus.

Meneses Morales, Ernesto. (1983). *Tendencias educativas oficiales en México, (1911-1934)*. México: Centro de Estudios Educativos.

Mesa, José Luis de. (1998). *Los Otros Internacionales, voluntarios extranjeros desconocidos en el Bando Nacional durante la Guerra Civil (1936-39*). Madrid: Barbarroja.

Meyer Jean. (1989). *La Cristiada. (Tomo 2) El conflicto entre la Iglesia y el estado 1926-1929*. México: Siglo XXI.

Meyer Jean. (2003). *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia 1937-1947*. México: Tusquets.

Meyer, Jean. (1994). *La Cristiada: El conflicto entre la Iglesia y el Estado*. México: Siglo XXI.

Meyer, Jean. (1999). "Mexique", *Encyclopediae Universalis*, [CD ROM] Francia: Encyclopediae Universalis France S.A.

Meyer, Jean. (1999). *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*. México: Jus.

Mora, José María Luis. (1957). *Disertación sobre la naturaleza y aplicación de las rentas y bienes eclesiásticos y sobre la autoridad a que se hallan sujetos en cuanto a su creación, aumento, subsistencia o supresión* (Publicado en 1833). México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.

Morán, María de la Luz. (1996-1997). "Sociedad, cultura y política: continuidad y novedad en el análisis cultural". En *Zona Abierta*, núms. 77-78.

Mosse, George. (1999). *The Fascist Revolution*. Nueva York: Howard Fertig.

Noriega, Alfonso. (1972). *El pensamiento conservador y el conservadurismo mexicano*. (II volúmenes) México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Oliveira, Alicia. (1987). *Aspectos del Conflicto Religioso*. México: INAH.

Ollivier, Emilio. (1963). *La intervención francesa y el Imperio de Maximiliano en México* (2ª ed.), (trad. y notas de Manuel Puga y Acal). México: Ediciones Centenario.

Padilla, Juan Ignacio. (1987). *Sinarquismo: contrarrevolución.* México: Democracia.

Pagliaro, Antonino. (1940). "Religione". En VV.AA., *Dizionario di politica. A cura del Partito Nazionale Fascista. vol. IV*. Roma: Instituto della Enciclopedia Italiana.

Pani, Alberto. (1918). *Una encuesta sobre educación popular con la colaboración de numerosos especialistas nacionales y extranjeros y conclusiones finales formuladas por Ezequiel A. Chávez. Paulino Machorro Narváez y Alfonso Pruneda*. México: Poder Ejecutivo Federal / Dirección de Talleres Gráficas.

Payne, Stanley G. (1980) *Fascism. Comparison and Definition*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Payne, Stanley G. (2001). *El Fascismo*. Madrid: Alianza Editorial.

Pellicciari, Angela. (1997). *Risorgimento da riscrivere. Liberali & massoni contro la Chiesa*. Milano: Ares.

Pérez Lugo, J. (1926). *La cuestión religiosa en México. Recopilación de leyes, disposiciones, etc.* México: Centro Cultural Cuauhtémoc.

Pérez Menem, Fernando. (1977). *El Episcopado y la Independencia de México (1810-1836)*. México: Editorial Jus.

Pérez-Rayón, Nora. (1995). "Una cara de la modernización: la modificación de las relaciones entre la Iglesia y el Estado (1988-1992). En *Política y Cultura, n*o.5. México: UAM-X,

Pérez-Rayón, Nora. (2002). "Balance de la v Visita Papal". En *El Cotidiano*. México: UAM-A.

Pérez-Rayón, Nora. (2003, abril) "Cambios en la cultura política en materia religiosa". *Argumentos*, no. 44, México: UAM-X.

Pérez-Rayón, Nora. (2013). *Estado Iglesia católica y anticlericalismo en México. La primera visita de Juan Pablo II en la prensa de opinión*. México: UAM.

Pietro Scoppola, (1967) *Chiesa e Stato nella Storia d'Italia, Storia documentaria dall'Unità alla Repubblica*, Bari, Laterza, pp. 77-86.

Pi-Suñer, Antonia. (1999). "Sebastián Lerdo de Tejada y su política hacía la Iglesia católica". En *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*. México: Archivo General de la Nación, pp. 127-137.

Pizarro, Nicolás. (2005). *Obras* I, *Catecismos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Plancarte y Navarrete, Francisco. (1914). *Antonio Plancarte y Labastida*. (Tomo II). México: Imprenta Franco-Mexicana.

Pollard, John F. (1985). *The Vatican and Italian Fascism 1929-1932: a study in conflict*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pollard, John F. (1991) "Il Vaticano e la politica estera italiana". En Richard J. B. Bosworth y Sergio Romano (Coords.). *La politica estera italiana, 1860-1985*. Bologna: Il Mulino.

Primo de Rivera, José Antonio. (1945). *Obras completas*. Madrid: Ediciones de la Vicesecretaría de Educación Popular de FET de las JONS.

Pucci, Enrico. (1929). *La pace del Laterano*. Firenze: Libreria Editrice Fiorentina.

Puente Lutteroth, M.A. (2002). *Movimiento Cristero: una pluralidad desconocida*. México: Editorial Progreso.

Ramírez Rancaño, Mario. (2002, julio-diciembre). "La ruptura con el Vaticano. José Joaquín Pérez y la Iglesia católica apostólica mexicana: 1925-1931". En *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, no. 24, pp.103-142.

RATIONARUM GENERALE ECCLESIAE: *Anuario Estadístico de la Iglesia católica (Annuarium Statisticum Ecclesiae)*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Reforma y República restaurada, 1823-1877. (2ª ed.). (1988). Estudio histórico y selección de Horacio Labastida. México: Miguel Ángel Porrúa.

RIUS FACIUS, Antonio. (1963). *La juventud católica y la Revolución Mejicana, 1919-1925*. México: Jus.

RIUS FACIUS, Antonio. (2002). *México cristero*. México: APC.

RIVA PALACIO, Vicente. (1875). *Historia de la administración de don Sebastián Lerdo de Tejada*. México: El padre Cobos.

RIVERA, Agustín. (1994). *Anales Mexicanos. La Reforma y el Segundo Imperio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

ROCAFUERTE, Vicente. (1962). *Las revoluciones en México, ensayo sobre la tolerancia religiosa*. México: Bibliófilos mexicanos.

ROMANO, Paolo. (1929, enero 1°) "Un anno di politica vaticana". En *Critica fascista*, año VI, núm. 1, pp. 8-10.

ROQUE PÉREZ, Jorge Luis. (2010). *La Santa Sede y el Estado de la Ciudad del Vaticano en el contexto internacional de las naciones*. México: Universidad Pontificia de México.

ROSA, G. (1972). *Il movimento cattolico in Italia, dalla Restaurazione all'età giolittiana*. Bari: Laterza.

ROSA, Mario. (1992). *Clero e società nell'Italia contemporanea*. Bari, Roma: Laterza.

ROSAS SALAS, Sergio Francisco. (s/a). *El proyecto pastoral de José Antonio de la Peña y Navarro frente al protestantismo, Zamora 1871-1873*. Michoacán: El Colegio de Michoacán.

RUIZ CASTAÑEDA, María del Carmen. (1959). *La prensa periódica en torno a la Constitución de 1857*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

SALE, Giovanni. (2010). *L'Unità d'Italia e la Santa Sede*. Milano: Jaca Book.

SALE, Giovanni. (2011). *La Chiesa di Mussolini. I rapporti tra fascismo e religione*. Milano: Rizzoli.

SALVEMINI, Gaetano. (1966). *Le origini del Fascismo in Italia. Lezioni di Harvard*. Milano: Feltrinelli.

SAVARINO, Franco y Andrea Mutolo. (2007). *Los orígenes de la Ciudad del Vaticano. Estado e Iglesia en Italia, 1913-1943*. México: IMDOSOC-ICTE.

Savarino, Franco. (2002). "Italia y el conflicto religioso en México (1926-1929)". En *Historia y grafía*, núm. 18, pp. 123-147.

Savarino, Franco. (2005). "La ideología del fascismo entre pasado y presente". En Franco Savarino et. al. (Coords.). *Diálogos entre la historia social y la historia cultural*. México: ENAH / AHCALC, pp. 253-272.

Savarino, Franco. (2009). "Masonería y Fascismo en Italia: una relación ambigua (1922-1943)". En *Diálogos*, vol. 13, núm. 1, pp. 167-184.

Savarino, Franco. (2009, junio) "Una crítica de derecha a la Conciliación de 1929: el Imperialismo pagano de Julius Evola". En *Navegando*, año 2, núm. 3, pp. 66-75.

Sburlati, Carlo. (1970). *Corneliu Codreanu, el capitán*. Barcelona: Acervo.

Scoppola, Pietro. (1967). *Chiesa e Stato nella storia d'Italia*. Bari: Laterza.

Serrano Álvarez, Pablo. (2009, febrero). "Sinarquismo: ¿Contrarrevolución y Falangismo?". En *Relatos e historias en México*, año 1, no. 6.

Sierra, Justo. (1948). "1835-1848". En *Documentos de la época. Justo Sierra, José María Gutiérrez Estrada y Mariano Otero*. Tomo I. México: Editorial Rostra.

Sierra, Justo. (1991). *Obras completas,* xiii, *Juárez: su obra y su tiempo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Smith, Anthony D. (1997). *La identidad étnica*. Madrid: Trama Editorial.

Smith, Anthony D. (2000). *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*. Hanover: University Press of New England,.

Sternhell, Zeev; Mario Sznajder y Maia Asheri. (1994). *El nacimiento de la ideología fascista*. México: Siglo XXI.

Susmel, Edoardo y Duilio Susmel. (Eds.). (1962). *Opera Omnia di Benito Mussolini* (36 tomos) Florencia: La Fenice.

Tanck de Estrada, Dorothy. (1977). *La educación ilustrada1786-1836*. México: El Colegio de México.

Tanck de Estrada, Dorothy. (1992). "Los catecismos políticos: de la revolución francesa al México independiente". En Solange Alberro, Alicia Hernández y Elías Trabulse (Coords.). *La Revolución Francesa en México*. México: El Colegio de México.

Tarrow, Sidney. (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Editorial.

Tena Ramírez, F. (1985). *Leyes fundamentales de México, 1808-1985*. México: Porrúa.

Tomasi di Lampedusa, Giuseppe. (1969). *Il Gattopardo*. Milán: Feltrinelli.

Torro, Alfonso. (1927). *La Iglesia y el Estado en México*. México: Talleres gráficos de la Nación.

Trexler, Richard C. (2003). *Reliving Golgotha. The Passion Play in Iztapalapa*. Cambridge: Harvard University Press.

Trueba J.L. (2007). *Masones en México*. México: Grijalbo.

Turner, Víctor. (1980). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*. Madrid: Siglo XXI.

Valadés Rocha J.C. (2006). *El pensamiento político de Benito Juárez*. México. Fondo de Cultura Económica.

Valverde Téllez, Emeterio. (1890). *La Iglesia y la sociedad civil*. México: Tipografía de la voz de México.

Van Young, Eric. (2001). *The Other Rebellion. Popular, violence, ideology, and the Mexican struggle for independence, 1810-1821*. Stanford: Stanford University Press.

Vázquez Cisneros, Pedro. (1945). *Carta abierta al Sr. Presidente de la República sobre el clamor nacional por la libertad de enseñanza*. Guadalajara, Jal: s/e.

Vega, Mercedes de, y María Cecilia Zulueta. (Coords.). (2001). *Testimonios de una guerra. México 1846-1848*. (2 vols.) México: SRE.

Veiga, Francisco. (1989). *La mística del ultranacionalismo (Historia de la Guardia de Hierro) Rumania, 1919-1941*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona / Bellaterra.

Verucci, Guido. (2006). *Idealisti all'Indice. Croce, Gentile e la condanna del Sant'Uffizio*. Bari, Roma: Laterza.

Villoro, Luis. (1953). *La revolución de independencia. Ensayo de interpretación histórica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. (Ediciones del Bicentenario del nacimiento de Hidalgo, núm. 1.)

Villoro, Luis. (1967). *El proceso ideológico de la Revolución de independencia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Woytila, Giancarlo. (2005). *Santidad y poder. La otra cara de Woytila*. Valencia: Tirant lo Blanche.

Zaragoza, Ignacio. (1992). *Cartas y documentos*. Selección, introducción y notas de Jorge L. Tamayo. México: Fondo de Cultura Económica.

Archivos

Archivio Segreto Vaticano (ASV)

Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México

Archivo del obispado de Zamora, Michoacán

Archivo General de la Nación (AGN)

Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM)

Archivo Histórico del Instituto Nacional de Antropología e Historia

Archivo Particular de Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos. Resguardado por las religiosas Hijas de María Inmaculada de Guadalupe. [Sin catalogar]

Centro de Estudios de Historia de México, CARSO

Fondo de Archivos Conflicto Religioso y Correspondencia entre Obispos

Referencias de publicaciones digitales

Encíclica *Inmortale Dei, sobre la Constitución cristiana del Estado,* del 1º de noviembre de 1885. Recuperado el 10 de julio de 2014, desde <http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei_sp.html>.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2011). *Panorama de las religiones en México 2010*, INEGI, México. Recuperado desde <http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_religion/religiones_2010.pdf>.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía y Estadística, (2005) *La diversidad religiosa en México,* INEGI, México. Recuperado desde <http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/integracion/sociodemografico/religion/Div_rel.pdf>.

Se terminó de imprimir en septiembre de 2014,
en los talleres de Gráficos Digitales Avanzados, S.A.
de C.V., con domicilio en Georgia 181, Colonia Nápoles,
Benito Juárez, 03810, D.F. El tiraje consta de quinientos
ejemplares.

Para la formación tipográfica se utilizaron:
Adobe Jenson Pro (original de Nicolas Jenson) de Robert
Slimbach, y *Univers* de Adrian Frutiger.
Cuerpo de texto: *Adobe Jenson Pro* 11.5 pt / 14.5.